

المواطنة والمواطن في الفكر السياسي

دراسة تحليلية نقدية

تأليف

حمدي مهران



المواطنة والمواطن فى الفكر السياسى

دراسة تحليلية نقدية

تأليف

حمدى مهران

الطبعة الأولى

2012م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : 5404480 - الإسكندرية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ
فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو
الْأَلْبَابِ﴾

صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ

سورة البقرة، الآية 269



إهداء

♦ إلى من ضحوا بأرواحهم كي يعيش المواطن

في مصر بحرية وكرامة ..

♦ إلى أرواح شهداء 25 يناير .

اهدء هذا الكتاب

م.ح

شكر وتقدير

أحب أن أتقدم بوافر الشكر والتقدير إلى كل من ساهم في ظهور هذه الدراسة إلى النور ... وأخص بالذكر الأستاذة الدكتور / صفاء عبد السلام جعفر لما بذلته من جهد طوال السنوات الماضية في المتابعة والمراجعة والإشراف على كل أجزاء هذه الرسالة. كما أشكرها على توجيهاتها الغالية التي كنت أحتاجها كباحث في أول الطريق.

كذلك لا أنسى أن أخص بالشكر الحار القائمين على إدارة مكتبة الإسكندرية للدور الهام الذي تلعبه في خدمة البحث العلمي، وفي تذليل العقبات أمام الباحثين؛ الأمر الذي افتقدته في بعض المكتبات الأكاديمية.

المقدمة

بات من الواضح أن الباحث في مجال الفكر السياسى اليوم يستطيع بسهولة أن يكتشف مدى أهمية مفهوم المواطنة؛ خاصة وأنه قد اكتسب مزيداً من الاهتمام منذ نبوع ظاهرة العولمة، حيث تنامي الحديث عن التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن تطبيق تلك الظاهرة التي تؤثر بشكل أساسى على كيان الدولة وعلاقتها بالمواطنين التابعين لها داخل أراضيها وخارجها. الأمر الذي فتح الباب لمزيد من النقاش حول طبيعة المواطنة في المرحلة القادمة.

كذلك فإن الارتباط الواضح بين المواطنة وسائر المفاهيم السياسية المتعلقة بالدولة ونظم الحكم قد جعل منها مفهوماً محورياً في الفكر السياسى الغربى طوال تاريخه؛ فالحديث عن المواطنة يدفعنا للحديث عن الديمقراطية والمشاركة السياسية والمساواة الاجتماعية، والحقوق والالتزامات، وغيرها من المفاهيم التي تشكل في مجملها موضوعات النقاش الأساسية للباحثين في الفكر السياسى.

ونظراً لما يحتويه مفهوم المواطنة من مضامين أخلاقية إيجابية كالمساواة بين المواطنين، ومنحهم حقوق معروفة، والدفاع عن فريديتهم وكرامتهم، فقد عملت الأيديولوجيا الليبرالية على استغلال مفهومها عن المواطنة لجذب المزيد من المؤيدين، مُحَمِّلَةً هذا المفهوم - في الوقت نفسه - بقيمها ومبادئها الاقتصادية والاجتماعية التي تلقى النقد - وأحياناً الانتقاد - على المستوى العالمى. وهو الأمر الذي دفع بعض مواطنى دول العالم إلى اتخاذ موقف سلبي من مفهوم المواطنة الليبرالى نفسه. غير أن مؤيدى المواطنة لا يزالون هم الأكثر، ولا يزالون يعتبرون مفهوم المواطنة من المفاهيم الضرورية لتقافة الفرد الراغب في ممارسة الديمقراطية.

وترجع أهمية دراسة مفهوم المواطنة الآن إلى الحاجة الماسة بين شعوب وحكومات العالم الثالث - التي تعاني معظم دوله من أزمة تطبيق الديمقراطية - إلى نشر ثقافة احترام الحاكم للمحكوم بوصف ذلك الأخير - وفق النظام الديمقراطي - هو الحاكم الحقيقي، وهو الذي يختار من ينوب عنه في الحكم، وهي الثقافة التي نعاني من عدم تطبيقها بالقدر الكافي بين المواطنين - حكاماً ومحكومين - في عالمنا العربي بحيث تُعد أي محاولة للتعبير عن الرأي أو للمشاركة السياسية محاولة لزعزعة السلام الاجتماعي والخروج على الدولة وتطاول على "ولاة الأمر"، ويرجع ذلك إلى انتشار فكرة الحاكم والرعية التي لا تزال تسيطر على العقل للباطن العربي حتى اليوم. أما على المستوى النظري، فتعاني المواطنة من عدم كفاية المؤلفات العربية اللازمة للتعريف بثقافة المواطنة ونشرها بين المواطنين العرب، فضلاً عن أن غالبية المؤلفات العربية التي نتناول موضوع المواطنة تعاني من أحد أوجه القصور التالية:

♦ الأول: الإيجاز المخل ؛ حيث يشتمل المؤلف على عرض موجز لماهية مفهوم المواطنة وأفكاره بشكل يكاد يكون سطحيًا، دون أي محاولة للتعلم في طبيعة المفهوم وعلاقته بمختلف المفاهيم السياسية وغير السياسية، وأثار تطبيقه على أي مجتمع الأمر الذي لا يوفى هذا المفهوم حقه.

♦ الثاني: التركيز على أحد الموضوعات المحددة المتعلقة بالمواطنة مثل: الطائفية والتعددية الثقافية، أو المشاركة السياسية للمرأة، أو العولمة وآثرها.. الخ، دون إعطاء المساحة الكافية للتعريف بالمفهوم الرئيسي نفسه وهو المواطنة.

ولعل السبب فى وجود مثل تلك العيوب يرجع إلى اعتقاد سائد بأن شهرة مصطلح المواطنة وانتشاره فى وسائل الإعلام تؤكد على معرفة الجميع به، غير أنه ما يمكن ملاحظته عكس ذلك تماماً؛ فلا تزال الغالبية من عامة الناس لا تعلم للكثير عن المفهوم وما يعنيه على وجه الدقة، وهو الأمر الذى يجعل من هذه الدراسة محاولة للتعريف بهذا المفهوم ولتنشر ثقافته بين الجميع، أو على الأقل، هذا ما نطمح إليه...

وكما أن لكل بحث صعوباته، فقد كانت الصعوبة الكبرى لهذه الدراسة هى محاولة الالتزام بالمحور الرئيسى للبحث عن مفهوم المواطنة الليبرالى، فى ظل تشابك موضوعات المواطنة وارتباطها بالعديد من المفاهيم السياسية والاجتماعية الأخرى مثل: المساواة والمشاركة السياسية والفردية والنسوية والعولمة والتعددية الثقافية، مما قد يؤدى إلى البعد عن الموضوع الرئيسى.

كذلك فإن الالتزام بموضوع البحث قد جعل من العسير التركيز على موضوع "المواطنة فى مصر"، مع ما لهذا الموضوع من أهمية بالغة، لذا فقد وجدت الإكتفاء بتبنييل موجز فى نهاية البحث، فضلاً عن بعض الملاحظات بالهامش، على أمل تناول موضوع "المواطنة فى مصر" فى دراسة مستقلة فى المستقبل.

ونظراً لطبيعة موضوع الدراسة فقد تم الاستعانة بالمنهج التحليلى النقدى وذلك للتمكن من تقسيم الموضوع إلى أجزائه الأساسية واستكشاف طبيعته وطبيعة علاقاته بسائر الموضوعات المتعلقة به، مما يمكننا من استيعاب طبيعة مفهوم المواطنة الليبرالى وعلاقته بمختلف المفاهيم ذات الصلة به. كما أن الرؤية النقدية تساعد على تقييم هذا المفهوم بالصورة التى تمكنا من أن نتلافى السلبيات وأن نخرج بأكثر فائدة ممكنة من دراسته

وتحليله وهو الهدف المنشود من البحث. ونظراً لاشتمال الدراسة على أكثر من تتبع تاريخي لأكثر من مصطلح، فقد كان من الضروري الاستعانة "بالمناهج التاريخية" لإلقاء الضوء على أصل تلك المصطلحات وكيفية تطورها منذ بدايتها، لما فى ذلك من عظيم الفائدة لفهم طبيعة المفاهيم موضع الدراسة وعلى رأسها مفهوم المواطنة نفسه.

وتحاول الدراسة الإجابة عن عدد من التساؤلات الهامة نجملها فيما يلى:

1 - ما الليبرالية؟ وكيف نشأت وتطورت حتى وصلت إلى صورتها المعاصرة اليوم؟

2 - ما معنى المواطنة؟ وما الفرق بينها وبين "الجنسية" و"القومية"؟ وما الركائز الأساسية التى يقوم عليها مفهوم المواطنة المعاصر؟

3 - ما المراحل التاريخية التى مر بها مفهوم المواطنة؟ وما السمات التى تميزت بها كل مرحلة من تلك المراحل؟ وما الإيجابيات والسلبيات التى ظهرت فى كل واحدة منها؟

4 - ما طبيعة علاقة كل من الحقوق والالتزامات بمفهوم المواطنة؟

5 - كيف أصبحت كل من النسوية والتعددية الثقافية تحدياً حقيقياً لمفهوم المواطنة الليبرالية؟

6 - ما تعريف العولمة؟ وما طبيعة علاقتها بمفهوم المواطنة؟ وما الآثار المترتبة على هذه العلاقة؟

7 - ما طبيعة الأزمة التى تعيشها المواطنة فى مصر؟

وتتكون هذه الدراسة من مقدمة ومدخل تمهيدى وخمسة فصول وخاتمة وتذييل وثبت بأهم المصطلحات الواردة فى الرسالة مع شرح موجز لكل مصطلح:

♦ أما المدخل التمهيدي فهو عن: الأيديولوجيا الليبرالية: نشأتها وتطورها.

وهو يتناول بالشرح الموجز تعريف الليبرالية وصورها ونشأتها وكيفية تطورها منذ الحقبة اليونانية القديمة حتى الربع الأخير من القرن العشرين.

♦ الفصل الأول: للمواطنة: تعريفها وركائزها الأساسية. وهو يتناول معنى المواطنة والفرق بينها وبين مفهومي "الجنسية" و"القومية"، كما يتناول الركائز الثلاث التي يَتِمُّ عليها مفهوم المواطنة (الفردية - المساواة - المشاركة) من حيث تعريف كل منها وأصله التاريخي وعلاقته بمفهوم المواطنة.

♦ الفصل الثاني: للتطور التاريخي لمفهوم المواطنة، ويتناول الأصل التاريخي لمفهوم المواطنة المعاصر محاولاً تتبع مراحل تطور هذا المفهوم منذ صورته القديمة في بلاد اليونان حتى يومنا الحالي.

♦ الفصل الثالث: نظرية المواطنة بين الحقوق والالتزامات. ويتناول علاقة مفهوم المواطنة بكل من الحقوق والالتزامات وكيفية تفاعل المواطن مع سائر المواطنين داخل حدود الجماعة السياسية.

♦ الفصل الرابع: تحديات المواطنة. ويتناول أبرز العقبات أو التحديات التي يواجهها مفهوم المواطنة الليبرالية وهي "النسوية" و"التعددية الثقافية" من حيث تعريف كل منهما وأصلهما التاريخي وعلاقة كل منهما بالمواطنة، مع طرح حلول مقترحة لتخطي تلك التحديات.

♦ الفصل الخامس: المواطنة والعلومة. ويتناول تعريف العلومة وأصلها التاريخي وعلاقتها بالمواطنة في صورة المفهوم العولمي للمواطنة ومدى إمكانية تطبيقه.

♦ وأخيراً خاتمة تشتمل على أهم نتائج الدراسة، بالإضافة إلى تنبيل موجز يتناول موضوع المواطنة في مصر وأزمة تطبيقها.

يبقى أن نوضح أن موضوع المواطنة بما له من ثقل فكري، وأهمية تطبيقية، يحتاج إلى أكثر من دراسة واحدة، كي يتأتى لنا أن نتوصل إلى الطريقة المثلى لتطبيقه في كل مجتمع من مجتمعاتنا العربية؛ خاصة مع انتشار ظاهرة التعددية الدينية والطائفية وانقسام عدد ليس بالقليل من دول العالم العربي إلى أكثر من ثقافة، فنحن أحوج ما نكون إلى تطبيق هذا المفهوم في مجتمعاتنا اليوم. ولن يتأتى لنا ذلك ما بقيت الغالبية العظمى من شعوبنا تجهل معنى المواطنة وكيفية ممارستها.

مدخل تمهيدى

الأيدولوجيا الليبرالية: نشأتها وتطورها

تمهيد—

أولاً- الليبرالية: تعريفها وصورها:

أ- تعريف الليبرالية.

ب- صور الليبرالية.

ثانياً- نشأة الليبرالية وتطورها:

أ- اليونان القديمة.

ب- الرومان.

ج- العصور الوسطى.

د- القرن السادس عشر وحركة الإصلاح الدينى.

هـ- القرن السابع عشر وظهور الكتابات الليبرالية.

و- القرن الثامن عشر والليبرالية الاقتصادية.

ز- القرن التاسع عشر وتطبيق الليبرالية.

ح- القرن العشرون والليبرالية الجديدة.

تعقيب.

تمهيد:

تعد الليبرالية واحدة من أهم الأيديولوجيات الموجودة في وقتنا الحالي، بل إن البعض يعتبرها الأيديولوجيا الأكثر رواجاً وتطبيقاً في عالمنا المعاصر؛ خاصة وأنها تلقى دعماً قوياً من عدد من الدول الغربية اليوم وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

ولأننا بصدد دراسة مفهوم المواطنة في الأيدولوجيا الليبرالية، فمن المفيد أولاً أن نلقى الضوء على تلك الأيدولوجيا التي خرج هذا المفهوم المعاصر من رحمها. لهذا سنحاول في هذا المدخل المختصر أن نعرف: ما الليبرالية؟ وكيف نشأت وتطورت حتى وصلت إلى صورتها المعاصرة اليوم؟ كما سنحاول أن نوضح في هذا الصدد بعض النقاط الفكرية والتاريخية التي ستمكنا بعد ذلك من تناول مفهوم المواطنة وركائزه الأساسية وتطوره التاريخي؛ حيث كان للارتباط بين المواطنة والليبرالية الدور الأبرز لما أصبح عليه مفهوم المواطنة المعاصر.

أولاً - الليبرالية: تعريفها وصورها.

إن محاولة وضع تعريف شامل لليبرالية أمر غاية في الصعوبة، ولعل أبرز تلك الصعوبات "التي تقف في طريق تعريف دقيق لها هي التعدد في الأوجه التي نتخذها الليبرالية، فليس من الممكن أن نأخذ الليبرالية السياسية (الديمقراطية الليبرالية) بكل متطلبات الليبرالية الاقتصادية مثلاً ... كما أن المذهب الليبرالي لم يبق مذهباً فكرياً ومعتقداً إنسانياً، بل إنه لقى تحقيقاً تاريخياً؛ فقد طُبق هذا المذهب بالفعل لمدة طويلة... لذا فإن هذا المذهب لا يمكن إلا أن يحمل آثار تطبيقه بما قد يحتم بعض أوجهه للنقبة وبالتالي يجعل تعريفه أو تحديد جوهره صعباً للغاية"⁽¹⁾.

(1) مندر الشاوي، الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانون، شركة المطبوعات

للنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص 127.

إلا أنه رغم تلك الصعوبات فإن الوصول إلى المبادئ الأساسية للفكر الليبرالي وصياغتها في تعريف واحد ليس أمراً مستحيلاً، وهو ما سنحاول أن نفعله هنا.

أ - تعريف الليبرالية(*)

إن المبدأ الأساسي الذي ترتبط به الليبرالية في كل صورها هو "الحرية" لهذا تتطرق معظم الموسوعات في تعريف الليبرالية من هذا المبدأ، فدائرة المعارف البريطانية على سبيل المثال ترى الليبرالية "كعقيدة أولئك الذين يؤمنون بالحرية الفردية.. ذلك الإيمان الذي يحفز رفع سقف الحريات داخل الدولة إلى أقصى حد ممكن"⁽¹⁾. بينما تقول موسوعة كولبير الأمريكية أن الليبرالية "تتشد على حرية الأفراد في التحكم في مصائرهم، بينما ترى أن الدولة موجودة فقط من أجل حماية الفرد من أي إكراه أو إجبار قد يقع عليه من فرد أو جماعة أخرى، وأن تؤمن الحيز الذي يستطيع الفرد أن يمارس في نطاقه حريته تلك"⁽²⁾.

لهذا أصبح من الشائع جداً وصف الليبرالية بأنها "مذهب الحرية"⁽³⁾، فعلى الرغم من تعدد صورها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إلا أنها جميعاً تشترك في مطالباتها بأقصى حد ممكن من الحرية. "فالليبرالي يرى أن الإنسان أولاً وقبل كل شيء هو "فرد" لديه "عقل"، مما يتطلب أن يتمتع بأقصى

(*) الليبرالية : Liberalism, Libéralisme مشتقة من Liberalis اللاتينية وتعنى "الحر".

(1) The New Encyclopaedia Britannica, Art: Liberalism, Vol. 7, 15th edit, Encyclopaedia Britannica. Inc, London, 2002, P:329.

(2) Collier's Encyclopedia, Art: Liberalism, Edit - Director: Lauren S. Bahr, Vol. 14, 48th edit, P.F Collier, New York, 1997,P:542.

(3) عبد المنعم الحفني، للمعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مادة: ليبرالية، ط3، مكتبة

حد ممكن من الحرية بالمثل مع من هم على قدم المساواة⁽¹⁾. وبهذا يصبح كل فرد سيد نفسه وعليه أن يسعى نحو تحقيق سعادته بالطريقة التي يراها هو مناسبة بشرط ألا ينتقص ذلك من حريات الآخرين.

من هنا يمكننا أن نعرف الليبرالية على أنها: منظومة من الأفكار والسياسات التي تدافع عن حرية الإنسان وعن فرديته.

فالفكر الليبرالي يعتمد في الأساس على النزعة الفردية أو المذهب الفردي **Individualism** "الذي يستخدم أحياناً كمرادف لليبرالية. فهو يعنى إستقلال الفرد عن المجتمع والدولة، أى الاعتراف بأن له حقوقاً مطلقة مستقلة عنهما وسابقة على وجود أى منهما، وهى ما تسمى بحقوق الفرد الطبيعية ويضع هذا المذهب الفرد فى مواجهة الجماعة، ويعطى الأولوية للمصالح الشخصية على المصالح الاجتماعية"⁽²⁾. فالليبرالية بمختلف صورها المعروفة تدافع عن حرية الفرد فى مواجهة الدولة والمجتمع؛ وذلك لأنها ترى الفرد "هو اللبنة الأولى والأساس فى المجتمعات"⁽³⁾. ولهذا فالنزعة الفردية هى جزء لا يتجزأ من الفكر الليبرالى، فهذا الأخير ليس فقط دعوة إلى الحرية، ولكنه بالدرجة الأولى دعوة إلى الفردية"⁽⁴⁾.

(1) Heywood (Andrew), Key Concepts in Politics, Macmillan Press, London, 2000, p:60.

(2) محمد محمود ربيع، للفكر السياسى الغربى، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994، ص 400.

(3) حازم البيلالى، عن الديمقراطية لليبرالية: قضايا ومشاكل، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص:12

(4) المرجع السابق، ص 11.

ب - صور الليبرالية:

تتخذ الأيديولوجيا الليبرالية صوراً متعددة بحسب المجال الذى تظهر فيه، لهذا نرى العديد من الباحثين فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية يتناولونها بالدراسة محاولين رصد خصائصها المميزة أو نقد قيمها ومبادئها التى تُروّج لها. ولعل أبرز صور الليبرالية هى تلك المتعلقة بالسياسة.

1- الليبرالية السياسية:

وهى تنادى بفصل السلطين التشريعية والقضائية عن السلطة التنفيذية "ونقرر للمواطنين ضمانات تحميهم من تعسف الحكومات"⁽¹⁾ والفلسفة السياسية الليبرالية تهتم غالباً بمناقشة عدد من المفاهيم والقضايا التى تعد الأكثر شيوعاً بين من يسمون أنفسهم بالليبراليين مثل "الحرية" والتسامح والحقوق الفردية، والديمقراطية الدستورية، وسيادة القانون"⁽²⁾. أى أن الليبرالية فى المجال السياسى تظهر فى صورة رؤية مضادة للنظم الاستبدادية"⁽³⁾ وتعمل على المطالبة بما يضمن حقوق وحريات الأفراد كمواطنين فى ظل أى نظام سياسى قائم.

2- الليبرالية الاجتماعية:

وهى تنادى بحرية الاعتقاد والرأى للأفراد داخل المجتمع "وأنه ليس من الضرورى أن يكون الناس على دين واحد كى ينصالح النظام الاجتماعى"⁽⁴⁾ وأن تلك الحريات هى حقوق أساسية للفرد تحميها الدولة

(1) عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص: 714.

(2) Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edit: Edward Craig, Art: Liberalism, Vol II, Routledge, London & New York, 1998, p: 598

(3) Collier's Ency., Art: Liberalism, VOL 14, P: 542.

(4) عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص: 714.

والقانون وال دستور، وأن الدولة مهما اختلف نظام الحكم فيها لا يحق لها أن تكره الأفراد على اعتناق دين بعينه أو مذهب سياسى أو فكرى محدد، وإنما عليها حماية حقوق وحريات الأفراد فى ممارسة عقائدهم والدعوة لمذاهبهم دون أن يُجبروا على باقى أفراد المجتمع أو أن يُجَار عليهم من الآخرين.

3- الليبرالية الاقتصادية:

وهى تتمثل فى النظام للرأسمالى(*) الذى تتلادى من خلاله بحرية الممارسات التجارية وتوجب تخطى الدولة عن ممارسة الأنشطة الصناعية والتجارية، وعن التدخل فى العلاقات الاقتصادية بين الأفراد والطبقات أو للشعوب⁽¹⁾. وهى تتلادى بنظام السوق الحرة ذاتى التسيير والذى يكون فيه دور الدولة مقتصرأ على المحافظة على نزاهة المنافسة دون التدخل بالدعم أو المساعدة أو التعديل، وهو ما يجعل الأكثر كفاءة وقوة فى المقدمة والأقل كفاءة وقوة فى المؤخرة وبذلك تتحقق العدالة بين المتنافسين ، وذلك وفقاً للرؤية للرأسمالية.

ثانياً - نشأة الليبرالية وتطورها:

على الرغم من أن مصطلح الليبرالية لم يظهر على ساحة الفكر السياسى بمعناه المعروف إلا فى أوائل القرن للتاسع عشر، وتحديداً فى عام 1812م، حين تأسس الحزب الليبرالى الإمبريانى، ونادى بتطبيق للنظام البرلمانى الإنجليزى فى إسبانيا؛ إلا أن جذور هذا الفكر تظهر لنا خلال فترة اليونان القديمة، كما أن إرهابات هذا الفكر تظهر لنا بجلاء خلال

(*) الرأسمالية Capitalism: نظام اقتصادى يقوم على الملكية الفردية لرؤوس الأموال داخل الدولة، ويدافع عن فكرة عدم تدخل الدولة فى المسائل الاقتصادية وترك الاقتصاد يدير نفسه بنفسه بناء على قاعدة المصلحة والمنفعة الشخصية وهو ما

يسمى بفكرة السوق الحرة The Free Market

(1) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الحقبة الرومانية ومرحلة ما قبل القرن السابع عشر، الذي أُعتبر قرن الليبرالية بما تولدت فيه من أفكار شكلت الفكر الليبرالي في القرون التالية.

أ - اليونان القديمة:

يرى العديد من مؤرخي الفكر المياسي أن اليونان القديمة عرفت بعض التتظيرات والممارسات التي يمكن اعتبارها إرهاصات مبكرة لليبرالية⁽¹⁾. فالليبرالية - كما ذكرنا - تدافع أساساً عن الفردية وعن أهمية الفرد في ذاته، ونحن نجد مظاهر هذه الفردية واضحة في بلاد اليونان القديمة؛ حيث تظهر لنا "الجذور التاريخية لليبرالية في الحركات التي جعلت الفرد غاية في ذاته... رافضة جعل إرادة الفرد مجرد إمتداد لإرادة الجماعة"⁽²⁾.

وتأتى على رأس هذه الحركات المدرسة السوفسطائية^(*)؛ التي حولت مجرى الفكر الفلسفي عند اليونان من دراسة الطبيعة إلى دراسة الإنسان، "تبعد أن كان الفرد مغموراً في ظل نظام جماعي، وجه السوفسطائيون النظر إلى كيانه الفردي، وإلى ذاته فغيروا بذلك مجرى الفكر"⁽³⁾ وقد بدت تلك النزعة الفردية واضحة عبر عدد من الأفكار السوفسطائية. منها ما قال به

(1) محمد محمود ربيع، الفكر السياسي الغربي، ص: 399.

(2) وضاح نصر، مادة: الليبرالية، الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: معن زيادة، ج2، دار إشبيلية، دمشق، 1988، ص 1155.

(*) السوفسطائية Sophism: اتجاه فلسفي نشأ في القرن الخامس قبل الميلاد. وكلمة سوفسطائي تعني "معلم الحكمة" حيث اشتهر اتباع هذا المذهب بتدريس الخطابة والفلسفة، واشتهروا بالقدرة على المجادلة وتمويه الحقائق وتضليل الخصوم، دخلوا في مناظرات مع الفيلسوف "سقراط". أشهر رجالهم "بروتاغوراس" و"جورجياس".

(3) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج1، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ط5، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1972، ص: 117.

الفيلسوف السوفسطائي* بروتاغوراس** من أن الفرد هو مقياس كل شيء، وما قال به الكيداماس الإيلي* . حوالي عام (360 ق. م) من أن، العبودية ليست أمراً طبيعياً⁽¹⁾. وهو الرأي الذي يعبر عما كان شائعاً بين السوفسطائيين، حيث هاجموا الفكرة القائلة بأن بعض الناس يولدون عبيداً بالطبيعة، ونسبوا فكرة العبودية للطبيعية للتقاليد Conventions وقالوا بأن الإنسان إنما يولد حراً.

كذلك فقد دافعوا عن استقلال الإنسان وعن قدرته على الإبداع، قالسوفسطائيون بلا شك هم أول من عبر عن العقلانية Rationalism والإنسانية Humanism لهذا العصر، فقد أعطوا الثقة في استقلالية الفرد وقدرته على فهم حضارته وعلى إعادة تشكيلها كما كان هو نفسه من صنعها من قبل. والفرد عندهم يكون ناجحاً وذا قيمة عبر ما يحوزه من معرفة وتعليم، لا عبر المولد والمكانة الاجتماعية⁽²⁾.

كذلك فقد تطور مذهب المساواة السياسية** على أيدي السوفسطائيين

(*) بروتاغوراس Protagoras (490 - 420 ق. م): أحد أشهر أعلام الفكر السوفسطائي في القرن الخامس قبل الميلاد، اشتهر بمذهبه للقيم على الشك وتصريحه بأن الإنسان هو مقياس كل شيء، ونظراً لشكه في وجود الآلهة فقد ثار عليه اليونان، وأحرقوا كتبه، ونفوه.

(**) الكيداماس Alcidas: لا يعرف عنه سوى أنه من "إيبيا" وأنه كان أحد تلاميذ الفيلسوف السوفسطائي جورجياس (485 - 380 ق. م) وقد خلفه في التدريس، وهو أول من قال بأن العبودية ليست من الطبيعة.

(1) Johansen, K. F, "A History of Ancient Philosophy: From The Beginnings to Augustine", Trans. by: Henrik Rosenmeier, Routledge, London & New York, 1998, P: 114.

(2) Ibid, P:99.

(***) المساواة السياسية Political Equality: هو المبدأ الذي يشير إلى تساوى كافة مواطني الدولة في نظر الدستور والقانون المنظم لشؤون الحكم والمواطنة وقد اشتهر هذا المبدأ بشعاره المعروف One man - one Vote أى رجل واحد - صوت واحد، بما يعنى أنه لا تفضلية لمواطن على آخر أمام صندوق الانتخاب.

وذلك فى مواجهة المفاهيم والتطورات التى تؤمن بالنخبة والطبقة الخاصة للحكم؛ حيث وضع "بروتاغوراس" لأول مرة فى تاريخ الإنسانية قاعدة تنظيرية للديمقراطية القائمة على المشاركة - تلك القاعدة فى مذهبه تبدو فى أن لكل الأفراد نصيباً (وإن لم يكن متساوياً) من العدالة⁽¹⁾.

تلك الرؤية السوفسطائية قد انتقلت بين أفراد الشعب اليونانى وأصبحت الأفكار الليبرالية مثل المساواة، واحترام إرادة الفرد، والعدالة وسيادة القانون غير مستغربة، وخير تعبير عن تلك الروح الليبرالية نجده فى الخطاب التأييى للسياسى اليونانى الشهير "بيركليس" (*) الذى أبى فيه من سقطوا من جنود أثينا فى الحرب "البلوونيزية" (**) أمام أسبرطه، حيث نرى عبارات واضحة للدلالة مثل: "إن القوانين قلادة على توفير عدالة مساوية لكل من هم على قدم المساواة أثناء تخلصاتهم مع بعضهم البعض ... وإن الحرية التى ننع بها تمتد إلى حياتنا اليومية، فنحن لا نشك فى بعضنا البعض، ولا نضايق جيراننا إذا أختار أن يعيش على طريقته الخاصة... غير أن هذه الحرية لا تجعلنا مجتمعاً بلا قانون. فقد تعلمنا أن نحترم للقضاء والقوانين.. نحن أحرار تماماً فى أن نعيش كيفما نشاء⁽²⁾.

(1) Gray(John)", Liberalism", 2nd edit, Open University Press Buckingham, 1995, P:4.

(*) بيركليس Pericles (495 - 429 ق.م) رجل دولة وسياسى يونانى شهير، ترأس الحكومة فى أثينا لحقبة تجلوزت الثلاثين عاماً. أطلق اسمه على فترة من أزهى الفترات التى عاشتها أثينا، أجرى العديد من الإصلاحات وعقد تحالفات ومعاهدات جعلت أثينا أقوى وأعظم مدن الدنيا. توفى بالطاعون فى فترة الحرب مع أسبرطه.

(**) الحرب البلوونيزية Peloponnesian War (431 - 404 ق.م) وهى الحرب التى دامت سبعاً وعشرين عاماً بين جبهتين تقود أثينا الأولى وتقود أسبرطه الثانية، وقد نشبت نتيجة أطماع أثينا للتجارية والاستعمارية، وانتهت بهزيمة أثينا وتحلل نظامها السياسى.

(2) Gray (John), "Liberalism", P: 4.

وعلى الرغم من أن بيركليس كان يقصد بكلامه الأثينيين في أحسن الأحوال، إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن بلاد اليونان القديمة قد عرفت شكلاً من الأشكال الأولية للفكر الليبرالي.

ب- الرومان:

لقد عرف الرومان عدداً من المبادئ التي يمكن اعتبارها ليبرالية أيضاً، ففي روما القديمة - كما في اليونان القديمة - ظهرت بعض عناصر الرؤية الليبرالية، وبمرور الوقت تجسدت تلك العناصر عملياً عبر منظومة القوانين المناصرة للفكر الفردي⁽¹⁾.

فعلى الرغم من أن الفكر السياسي عند الرومان لم يكن بقيمة نظيره اليوناني، إلا أن مساهمة روما في الحقل السياسي كانت منصبه على القانون وعلى الناحية التنفيذية⁽²⁾.

فالتنظيم المستمر للإمبراطورية الرومانية قد ساعد على بناء نظام قانوني قوى عاش أكثر مما عاشت الإمبراطورية الرومانية نفسها.

وتعتبر قوانين "القوائم الاثني عشرة" Twelve Tables^(*) خير مظهر عن النزعة الليبرالية حيث حققت ضمانات هامة لصالح الحرية

= وانظر نص خطاب بيركليس التأييني كاملاً في:

Thucydides, "History of The Peloponnesian War" Trans. by: Steven Lattimore, Hackett Publishing Company, Inc., New York, 1998, b2, PP: 91 - 97

(1) Ibid, P: 7.

(2) على عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص 18.

(*) القوائم الاثني عشرة Twelve Tables: (أو الألواح الاثني عشرة) هو قانون روماني شهير أتمت لجنة مكونة من عشرة أشخاص وضعه عام (450 ق.م) ونحت على اثنتي عشرة لوحة وضعت بالمحكمة الرومانية، وكان يطبق على كل الرومان.

الفردية⁽¹⁾ بما تضمنته من احترام لحريات الأقرباء، وسيادة القانون، والمساواة بين الجميع أمامه بغض النظر عن الرُتب الاجتماعية المختلفة.

أما من ناحية الفكر السياسى فقد أضافت روما إلى رصيد الفكر الليبرالى الفردى من ناحيتين: الأولى عبر الفلسفة الرواقية^(*) والثانية عبر أفكار السياسى الرومانى "سيشرون"^(**). فقد تضمنت التعاليم الرواقية إحترام وتقدير العقل البشرى بوصفه منبع الحرية فى الإنسان، فقد "استندت (الرواقية) إلى تصور لنشأة العالم يحدده العقل البشرى ، ويتيح للإنسان ترتيب قواعد الملوك الأخلاقى التى تحقق له السعادة"⁽²⁾ فالفرد حر ولا يؤثر عليه أى مؤثر خارجى، "فإرادته الحرة هى العلة الأصلية الكبرى للفعل ... فالإنسان قادر على النزوع والتصديق، أو الإعراض والرفض"⁽³⁾. أما المؤثرات الخارجية فما هى إلا "علل مساعدة" يستطيع الفرد قبولها أو

(1) Gray (John), "Op. Cit", P: 6.

(*) الرواقية Stoicism: مذهب فلسفى أسسه زينون القبرصى (335 - 264 ق.م) ونسب إلى الأروقة ذات الأعمدة التى كان يلقى "زينون" فيها دروسه على تلاميذه. ويذهب هذا المذهب إلى أن الغرض من الحياة هو تحقيق السعادة للفرد التى هى عندهم تتمثل فى كبت الانفعالات العاطفية، وإخضاع الرغبات الأخلاقية لحكم العقل، كما أنهم ينادون بالمساواة بين البشر، وبالأحرى الإنسانية.

(**) شيشرون Cicero (106 - 43 ق.م) فيلسوف وسياسى رومانى، تأثر بالفلسفة الرواقية، خاصة مسألة القانون الطبيعى، وكان من أنصار النظام الجمهورى، الذى دافع عنه ضد فكرة الإمبراطورية، كان عضواً بمجلس الشيوخ "سيناتور"، كما شغل أرفع منصب تنفيذى وقتها وهو منصب "قنصل رومانى".

(2) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، ج2، أرسطو والمدارس المتأخرة، ط3، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1972، ص 273.

(3) عثمان أمين، للفلسفة الرواقية، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971، ص: 171.

رفضها. ومن هنا تكون الرواقية قد دافعت عن حرية الإنسان حيث اكتشفت "حيزاً في الذات الإنسانية لا تستطيع أن تتغذ إليه سلطة المجتمع أو أى شكل آخر من أشكال السلطة، ومتى اكتشف الفرد هذا الحيز أصبح بإمكانه أن يتمتع بقدر من السيادة والحرية ولا يتأثر بتقلبات الزمان وأهواء البشر"⁽¹⁾.

أما إسهام الرواقية الأكبر فكان في فكرتهم عن وحدة الطبيعة البشرية، وهي الفكرة التي "سبقوا بها لفكرة الليبرالية الحديثة عن العالمية أو الكلية"⁽²⁾^(*). حيث استطاعوا الربط بين الإنسان كفرد وبين للعالم المحيط من خلال تقديمهم لرؤية مميزة ومثيرة عن العالم بوصفه كلاً واحداً نحن جميعاً جزء منه⁽³⁾ بحيث يصبح هذا "الكل" وكأنه كائن حي، "وما يحصل في جزء منه يؤثر في جميع أجزائه"⁽⁴⁾.

أما مساهمة روما للثانية في الفكر الليبرالي فكانت عبر السياسى الرومانى "ثيشررون" الذى نادى بعدد من الأفكار ليبرالية الطابع، فقد دافع عن المساواة داخل المجتمع مستنداً في ذلك إلى وجهة نظر رواقية، كما كان رائداً في الحديث عن حقوق للمواطنة^(*)، فهو يرى "أنه ما من دولة تستطيع

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، ج2، ص 1156.

(2) Gray (John), "Liberalism", P: 7.

(*) العالمية (الكلية) Universalism: هي النقيض لفكرة النسبية Relativism، وهي تعبر عن مذهب فلسفى يرى أن هناك حقائق عالمية تشير إلى تطابق الأمر على كل من يكون في وضع مماثل، كحقوق الإنسان العالمية، أو المبادئ الأخلاقية العالمية.. الخ.

(3) Sellars (John), "Stoicism", University of California Press, California, 2006, p: IX

(4) عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص: 172.

(**) انظر تعريف المواطنة، وركززها الأساسية في الفصل الأول من البحث.

البقاء والاستمرار ... ما لم يرتكز بناؤها على التزامها بالاعتراف بالحقوق التي تربط مواطنيها بعضهم ببعض، وعلى التسليم بهذه المبادئ⁽¹⁾. أما عن الحرية فهو يعتبرها أسمى المعاني، ولأنها لا تكون متحققة في الواقع إلا إذا كانت متاحة للجميع. وقد جعلت آراء شيشرون تلك أحد المفكرين الليبراليين في القرن العشرين يصفه بأنه المرجعية الرئيسية لليبرالية الحديثة⁽²⁾.

من هنا يمكننا أن نقول إن الرومان قد خطوا بالفكر الليبرالي خطوة إلى الأمام على طريق تطوره، وذلك على مستوى الفكر السياسي والتطبيق العلمي من خلال القانون الروماني.

ج - العصور الوسطى:

عاش الفكر السياسي أزمة حقيقية إبان حقبة العصور الوسطى، ولعل السبب في ذلك إنما يرجع بالأساس إلى القيود التي كان يخضع لها الفرد وقتها، حيث كان هناك أكثر من سلطة تسيطر على المواطن وتتحكم في أفعاله وتوجهاته الفكرية ومعتقداته الدينية.

فبعد أن كان الفرد في أول الأمر يخضع لسلطة الملك أو الإمبراطور الذي كان يسمح أو يمنع أي نوع من التفكير بحسب معتقده هو - وثيقاً كان أو مسيحياً - أصبح هناك سلطة أخرى بازغة هي سلطة الكنيسة، التي أخذت في النمو بمرور الوقت حتى جاءت لحظة الصدام، التي حدثت في القرن الحادي عشر بين الدولة والكنيسة وذلك بسبب إزدياد الوعي

(1) جورج سبين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، ج2، دار المعارف، القاهرة، 1964، ص 242، وللمزيد حول فكر شيشرون السياسي، انظر:

Radford (Robert T.), "Cicero": A Study in The Origins of Republican Philosophy", Rodopi, New York, 2002.

(2) Gray (John), "Liberalism", P: 6.

والشعور بالاستقلال بين رجال الكنيسة ورغبتهم في جعل الكنسية قوة روحية ذات استقلال ذاتي يتلاءم مع الدعوة التي تتادى بها والتي اعترف بشرعيتها للجميع⁽¹⁾.

وحيثما نحتج للكنيسة في الحصول على استقلالها بدأت تصنع سلطتها الخاصة، وتقرض احكامها الخاصة بمعزل عن سلطة الدولة، وأصبح الفرد من وقتها تحت سلطتين لا واحدة وطبقاً للرأى الذى كان مقبولاً بوجه عام فى القرن الحادى عشر - وهو للرأى الذى لم يعارضه أحد معارضة مكتسوفة خلال قرون عديدة بعده - فقد قضت الإرادة الإلهية على المجتمع الإنسانى أن يخضع لسلطتين: السلطة الروحية، والسلطة الزمنية، يدير الأولى رجال الدين ويدير الثانية رجال الدنيا⁽²⁾.

إذا أضفنا إلى هاتين السلطتين المنظومة الإقطاعية الملكية(*) والتي كانت ثلاثة الأثافي، يمكننا أن نقول أن الروح الليبرالية فى تلك الفترة كانت قد خبت جذوتها، وأن من يستطيع أن يعيش حراً لا عبداً كان بكل المقاييس قد حقق إنجازاً عظيماً، خاصة وأن تلك القوى الثلاث (الكنيسة - الدولة - الإقطاع) كانت فى صراع دائم طوال فترة العصور الوسطى . وهو ما صعب مسألة الكتابة فى الفكر السياسى عموماً.. فنظراً لما كان سائداً من أن القساوسة ورجال الدين المميحي عموماً هم أكثر من كان يؤلف فى الفلسفة

(1) جورج مبلين، تطور الفكر السياسى، ج2، ص 324.

(2) المرجع السابق، ص 321.

(*) الإقطاع Feudalism: نظام إجتماعى متعلق بالملكية كان مساقداً فترة العصور الوسطى، حيث يعيش الفلاحون ويعملون على الأرض التي هى ملك السيد الإقطاعى صاحب الأصل النبيل، بحيث تكون الأرض ومن يعمل عليها تحت السيطرة المطلقة للسيد الإقطاعى الذى له الحق فى سجن أو استبعاد أو قتل كل من يعيش على أرضه.

وقتها، فإن اهتماماتهم كانت منصبة في الأساس على مذاهب اللاهوت والغيبيات التي كانت "تجلب الفكر للسياسي"⁽¹⁾.

إلا أن هذا الوضع قد بدأ في التغير في أواخر فترة العصور الوسطى، حيث بدأت في الظهور في بعض المدن الإيطالية نهضة وصحوة فكرية أخذت تمتد إلى باقي مدن أوروبا في الشمال "حيث كان من ثمارها إحياء جانب مهم من العلوم للقدمية، وبدأت دراسة القانون في جنوب فرنسا وفي مدينتي "رافينا" و"بولونا" الإيطاليتين... وكان طبيعياً أن يضرب علم الفلسفة السياسية بسهم وافر في هذه النهضة الفكرية الشاملة"⁽²⁾ غير أن هذه النهضة لم تكتمل بحق إلا مع بدايات القرن السادس عشر الذي حمل معه بشائر عودة الروح الليبرالية من جديد.

د - القرن السادس عشر وحركة الإصلاح الديني:

إن تطور الفكر الليبرالي في أوروبا لم يحظ بدعم حقيقي إلا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر؛ فبعد أن عاشت أوروبا عشرة قرون تقريباً وهي تفتقد الروح الليبرالية الحقة والتي بدت واضحة في تقييد الحريات، وانحصار دور الفرد الذي كان خاضعاً لمسلطة كنسية تتحكم في الناس بمنع أو منح البركة، وسلطة زمنية تتحكم فيهم بفرض الضرائب والرسوم ومن القوانين الظالمة، وسلطة إقطاعية تستعبد الأحرار وتمنع حقوقاً غير محدودة للنبلاء وأصحاب الأرض؛ فإذا بأوروبا تستعيد روحها المتحررة مع بدايات القرن السادس عشر، حيث يظهر لنا "أهمية الدور الذي أنشته حركة الإصلاح البروتستانتي"⁽³⁾ والتي بدأت في عام (1517م) حين

(1) المرجع السابق، ص 321.

(2) المرجع السابق، ص 320.

(3) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة الليبرالية، ج2، ص 1156.

علق "مارتن لوثر (*) آراءه الخمسة والتسعين على باب كاتدرائية "قنبرج". وقد كانت الرؤية البروتستانتية تماوى بين كل المسيحيين رجال الدين منهم وغير رجال الدين، وجعلت من الفرد المعيار فى فهم الكتاب المقدس؛ فكل فرد مسؤول عن إلقاء روحه دون واسطة "وأن كل بروتستانتى يحمل إنجيله فى يده هو "البابا" بنفسه ولنفسه" (1).

وبهذا تكون البروتستانتية قد كسرت جدار الرهبة الذى كانت الكنيسة فى روما تبنيه حولها لمنع أى شخص من أن يرفع صوته مطالباً بحريته، فقد رفض المصلحون البروتستانت فكرة أن تمنح أو تمنع الكنسية الغفران، أى أنهم قد أعطوا الفرد "حرية العقيدة و اعتبروه شخصية مستقلة فى المجتمع له حق التفكير، وعدم التقيد بعقيدة المجتمع أو الخضوع لعقيدة معينة، لهذا تعتبر حركة الإصلاح الدينى حركة متحررة من الناحية السياسية" (2) غير أن هذه الرؤية البروتستانتية الإصلاحية لا تجعلنا نفرط فى تقدير الروح المتحررة لهذه الحركة، فعلى الرغم من نجاح الحركة البروتستانتية فى تحرير أوروبا من السلطة الدينية، إلا أنها فى حقيقة الأمر قد "استبدلت سلطة حكومة رجال الدين بعصمة الكتاب المقدس، هو ما لا يجعل البروتستانتية أقل

(*) مارتن لوثر Luther (1483 - 1546م): مصلح دينى مسيحى ومؤسس المذهب البروتستانى. ولد فى ألمانيا وتوفى بها، أظهر اعتراضاته على ابتزاز أموال المسيحيين فى مقابل ما يسمى بصكوك الغفران فى بيان من 95 بنداً وعلقه على باب كنيسة "قنبرج" 31 أكتوبر 1517م مما أغضب البابا، وصدر أمراً بنفيه وحرق كتبه فى عام 1521م غير أن فكره قد انتشر فى أرجاء أوروبا. له العديد من المؤلفات مثل: "باباوية روما أسسها الشيطان" والرسائل .

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 186.

(2) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، ص 180.

تسلطاً في نزعها⁽¹⁾.

كما أن نجاح الحركة البروتستانتية الوليدة وقتها في القضاء على السلطة الروحية للكنيسة الكاثوليكية كان يتطلب التحالف مع السلطة لازمنية للدولة، فقد اكتشف "مارتن لوثر" في وقت مبكر أن نجاح الإصلاح في ألمانيا كان يتوقف على نيل مساعدة الأمراء⁽²⁾.

ولهذا كانت البروتستانتية من البداية معادية لسلطة الكنيسة الروحية، ومناصرة بشدة لسلطة الأمراء والملوك المطلقة، "وإذا اعتمد في نجاح الإصلاح على الأمراء، أصبح من النتائج المفروغ منها أن يتمتع (لوثر) بالرأى الذي يذهب إلى أن الرعايا مدينون لحكامهم بولجب الطاعة العمياء⁽³⁾ أي أن "لوثر" كان يدافع عن الدكتاتورية لازمنية لكي يسقط الدكتاتورية للكنيسة الروحية، لهذا نراه يربط بين الإيمان وبين طاعة الحاكم حتى ولو كان ظالماً ومتعسفاً. يقول "لوثر".

"ليس من الصواب بأي حال أن يقف أي مسيحي ضد حكومته، سواء كانت أفعالها عادلة أم جائرة. ليس ثمة أفعال أفضل من طاعة من هم رؤسائنا وخضعتهم. ولهذا السبب أيضاً فالعصيان خطيئة أكبر من القتل، والجنس، والسرقة، وخيانة الأمانة وكل ما تشتمل عليه هذه"⁽⁴⁾.

غير أنه على الرغم من ذلك تبقى حركة الإصلاح الديني خطوة هامة خطتها أوروبا نحو الفكر الليبرالي، وذلك بعد التحرر من أحد أهم السلطات المعقدة للفكر وقتها وهي السلطة الروحية للكنيسة. لذلك يمكننا أن نقول أن

(1) جورج سبين، تطور الفكر الميساسي، ترجمة: راشد البراوي، ج3، دار المعارف، القاهرة، 1971، ص: 494 بتصرف.

(2) جورج سبين، تطور الفكر الميساسي، ج3، ص: 495.

(3) المرجع السابق، ص 501.

(4) Luther (Martin), "A Treatise on Good Works", Bibliobazaar, LLC. Charleston, 2008, P:68.

القرن السادس عشر وحركته الإصلاحية قد ساعدوا على محاربة مياسة الاستبداد للكنسى، ومهدوا لظهور الفكر الليبرالى الحديث خلال القرن السابع عشر، "قنبنة الحرية لا يمكن أن تجد أرضاً أخصب مما وجدتة فى الأرضية الفكرية والمادية التى قدمها للقرن السادس عشر، فهو عصر الإتحال المادى وعصر الفوران الفكرى، نتيجة تفتت البناء الفكرى المغلق للمجتمع الإقطاعى"⁽¹⁾.

وقد ساعد ذلك على ظهور الرؤية المتحررة والمطالبة بإعادة النظر فى ثوابت القرون الوسطى الفكرية عن: نظم الحكم، ودور الشعب، وسلطة الحاكم، والدعوة للحرية بشكل صريح لم يكن له مثيل منذ قرون داخل أوروبا.

د- القرن السابع عشر وظهور الكتابات الليبرالية:

يعد القرن السابع عشر هو قرن الليبرالية بحق؛ فقد ظهرت فيه الكتابات المؤسسة للفكر الليبرالى الحديث، والتى جعلت من كتابها رواد المذهب الليبرالى من أمثال "هوبز" و"مبينوزا" و"لوك".

ولعل البداية لمثل تلك النوعية من الكتابات المدافعة عن الحرية وقتها والمطالبة بتنظيم مسألة الحكم، وإعطاء الدور الأهم للشعب كان كتاب "الدفاع ضد الطغاة"^(*) الصادر عام (1579م)، الذى ورد فيه لأول مرة فكرة التعاقد

(1) منظر الشاوى، الدولة الديمقراطية فى الفلسفة السياسية والقانون، ص: 130.

(*) الدفاع ضد الطغاة Vindiciae Contra Tyrannos: وضع باللاتينية عام (1579م) كان هناك اختلاف فى اسم مؤلفه الحقيقى والذى استخدم اسماً مستعاراً "ستيفانوس جونيوس بروتوس" ويعتقد أن مؤلفه واحد من اثنين إما هريث لانجيت Languet (1519 - 1581م)، أو تلميذه فيليب دوبلميس مورنى Mornay (1549 - 1623م). وقد تمت أول ترجمة له من اللاتينية إلى الفرنسية عام (1581م).

بين الشعب والملك، وهى أصلاً مقتبسة من العهد القديم⁽¹⁾. والكتاب يدور حول أربعة تساؤلات عن علاقة الشعب بالحاكم الطاغية، ويعطى الشعب مسؤولية الثورة على الحاكم الظالم إذ يقول: "ومن المؤكد أن الإنقياء لن يقاوموا الحاكم الذى يلغى العمل بقانون الرب فقط، بل إنهم سيحتاطون بشدة مخافة أن يدخل شئ ما تدريجياً عبر خطأ هذا الحاكم أو إهماله ويفسد عليهم بمرور الوقت دينهم.. فقد كان مشروعاً للنبي "اسرائيل" أن يقاوم الملك إذا ما أبطل قانون الرب أو كنيسته، وليس هذا فقط، بل إنه إن لم يفعل ذلك يكون مشتركاً فى الجريمة ويستحق نفس العقاب"⁽²⁾.

إن مثل هذه الأفكار عن الثورة على الحاكم، بل ومراقبته طوال الوقت لم يكن لها وجود فى الماضى، كما أننا لو قارنا بين رأى "لوثر" السابق عن الطاعة العمياء للحاكم، وبين هذا الرأى سنترك مدى للتقدم الذى بدأت تحرزه الروح الليبرالية بمرور الوقت وهو ما شجع آخرين على الكتابة فى نفس الاتجاه، مما ساعد على ظهور "لؤل عرض منظم للرؤية الفريدة الحديثة والتى انبثقت عنها التراث الليبرالى"⁽³⁾ فى القرن السابع عشر.

(1) توماس هوبز (1588 - 1679م) (*) :

اعتبر البعض "هوبز" ليبرالياً فى توجهاته الفكرية؛ فقد أسس رؤيته

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 205 - 209.

(2) Brutus (Stephanus Junuius), "Vindiciae Contra Tyrannos", edit: George Garnett, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, P: 45.

(3) Gray (John), "Liberalism", P: 9.

(*) توماس هوبز T. Hobbes (1588 - 1679م): فيلسوف ورجل سياسة إنجليزى، له العديد من المؤلفات فى السياسة والقانون والتاريخ، أهم أعماله السياسية على الإطلاق هو كتاب اللتين Leviathan الذى تكلم فيه عن العقد الاجتماعى والمجتمع المندى.

السياسية على الفردية التي تميز أعضاء المجتمع، والتي يقول عنها "لنتوني اربلاستر" (*) "أنها الجوهر الميتافيزيقي والوجودي للبيرالية" (1). فهويز يعتقد - على عكس أرسطو - أن الإنسان ليس اجتماعياً بالطبيعة وإنما اضطر إلى التخلي عن حريته والدخول في تعاقد لإنشاء المجتمع المدني حرصاً منه على حياته وممتلكاته، أي أنه فعل ذلك "ليضمن لنفسه الأمن والطمأنينة". (2) لهذا يرى "هويز" أن الفرد هو الأصل فيما قبل ظهور الدولة نتيجة "العقد الاجتماعي" (**)، بل إن "الملمح الرئيسي لهذا العقد "أن" المشتركين فيه هم الأفراد، وليست للجماعات من أي نوع" (3).

وقد جعل "هويز" مسألة الدخول في العقد بالنسبة للفرد مسألة شبه اضطرارية، لأنه ربط بين الحرية والعيش في خطر وخوف، بل إنه قال "إن الحرية والخوف هما نفس الشيء" (4) فالحرية عند "هويز" هي "عدم وجود

(*) لنتوني اربلاستر Arblaster: هو كاتب ومفكر سياسي، عمل كمحاضر في السياسة في جامعة شيفيلد منذ عام (1970 م)، عمل بالصحافة بجريدة "الهيرالد تريبيون". له العديد من المؤلفات السياسية من أهمها "قيام وانهيار الليبرالية الغربية" وكتاب "تحيا الليبرالية".

(1) محمد محمود ربيع، الفكر السياسي الغربي، ص 400.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، ص 240.

(**) العقد الاجتماعي Social Contract: هو مصطلح يُعرّف عن اتفاق عدد من الأفراد على تكوين "مجتمع" بناء على قاعدة الفائدة المشتركة وتجنب الأضرار، مقابل تسليم الفرد لإرادة الجماعة، وترجع جذور هذا المفهوم إلى "العهد القديم"، وقد تناولته عدد من الفلاسفة سموا بفلاسفة العقد مثل: هويز - لوك - روسو.

(3) المرجع السابق، ص 231.

(4) Hobbes (Thomas), Leviathan: "The Collected English Works of Thomas Hobbes" edit: William Molesworth, Vol III, Routledge & Thoemmes Press, London, 1997, p: 197.

معارضة، والمعارضة إنما هي الإعاقة الخارجية للحركة⁽¹⁾. أى أن الحرية عند "هوبز" إنما تعنى أن يكون الفرد قادراً على أن يفعل ما يحلو له دون أن يمنعه أحد، وهو ما جعله بصور حالة الحرية قبل العقد بأنها فوضى حرب الجميع ضد الجميع.

لهذا فهوبز يرى أن السلطة الأولى فيما قبل العقد كانت للفرد على نفسه والتي يمنحها للحاكم المطلق وفقاً للعقد وذلك فى مقابل أن يضمن له الحاكم أن يعيش فى أمان داخل الدولة. من هنا نلاحظ أهمية الفرد فى فلسفة هوبز السياسية، فهو الأساس الأول للبناء الاجتماعى. وبهذه الفكرة يكون هوبز قد سبق الليبراليين فى القول بأن الفرد هو أساس المجتمع والغاية منه. إلا أن البعض بالرغم من ذلك يرى أن فردية هوبز لا تجعل منه ليبرالياً، فهو مناصر للحكم المطلق، كما أنه لم يكن ليبرالى المزاج، لأن تخوفه من الفوضى فاق تعلقه بالحرية وطغى عليه⁽²⁾ مما جعله يفضل الأمن مع الحكم المطلق على الخوف مع الحرية.

2 - باروخ سبينوزا (1632 - 1677م) (*):

تأثر "سبينوزا" بفكرة العقد الاجتماعى التى كانت قد طرحت من معاصره "هوبز" إلا أنه على النقيض من "هوبز" قد رفض الشكل

(1) Ibid, P: 196.

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، ج2، ص 1157.

(*) باروخ سبينوزا Spinoza (1632 - 1677م): فيلسوف هولندى إسباني الأصل من أسرة يهودية، اشتهر بفكرته عن أن الله يكمن فى الطبيعة وهى الفكرة التى أدت إلى نبذه وطرده من الطائفة اليهودية. تأثر به العديد من الفلاسفة حتى أن هيجل قال عنه: "إما أن تكون فيلسوفاً "سبينوزياً" أو لا تكون فيلسوفاً على الإطلاق". أهم مؤلفاته السياسية رسالة فى اللاهوت والسياسة التى كتبها عام (1670م).

"الموناركي" (*) للحكم رفضاً تاماً، ودافع عن الحرية دفاعاً شديداً في مختلف صورها، وهاجم الحكومات المستبدة التي تمنع مواطنيها من التفكير بحرية والتعبير عن أفكارهم تلك، "السلطة السياسية تكون أشدّ عنفاً إذا انكربت على الفرد حقّه في التفكير، وفي الدعوة لما يفكر فيه، وعلى العكس تكون معتلة إذا سلمت له بهذه الحرية" (1).

كذلك قد اختلف مع "هوبز" حول تصوّره للحرية؛ فهي ليست مرادفاً للخوف وإنما هي "الغاية الحقيقية من قيام الدولة" (2). إنك فهو يستكر أن تعمل الدولة على كبت الحريات لأنها بذلك تكون قد أضلت الهدف الذي أنشئت من أجله. يقول "سينوزا".

"إن أسوأ موقف توضع فيه الدولة هو الذي تبعث فيه إلى المنفى بالشرفاء من رعاياها وكأنهم مجرمون، لا لشئ إلا لأنهم اعتقوا آراء مخالفة" لا يستطيعون إخفاءها" (3).

كذلك فقد رفض "سينوزا" مسألة كبت الحريات بدعوة حفظ الأمن والاستقرار، فإتباع الحرية يمثل أهون الشرين؛ أي أن الحرية رغم ما يظهر

(*) الموناركي Monarchy: هو نظام الحكم الذي يكون فيه للفرد الحاكم هو صاحب السلطة، والموناركية هي أحد نظم الحكم المعروفة منذ القدم، حيث تحدث عنها "أفلاطون" وأرسطو " وغيرهما من الفلاسفة. وصورة الملك هي أفضل الصور المعبرة عن الحكم الموناركي، خاصة لو كانت تلك الملكية غير دستورية أو وراثية فقط.

(1) سينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، ط4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1997، ص 445.

(2) المصدر السابق، ص 445.

(3) المصدر السابق، ص 450.

الحرية للفلاسفة وغيرهم لن يشكل خطراً على أمن واستقرار المجتمع والدولة.

وقد شدد "سبينوزا" على مسألة ربط الحرية بالعقل، فجعل حرية التفكير وإصدار الأحكام الفردية على كل الأمور هو أبرز معالم الحرية، فهو يرى أنه "مهما عظم الحق الذى تتمتع به السلطة العليا الحاكمة فى جميع المجالات، ومهما ساد الاعتراف بها على أنها مفسرة للقانون والتقوى فإنها لاتستطيع منع الأفراد من إصدار أحكامهم فى كل شئ طبقاً لأرائهم الخاصة"⁽¹⁾.

من هنا يمكننا أن نقول إن "سبينوزا" بدفاعه الواضح عن الحرية، بل وجعلها الهدف الذى أنشأت من أجله الدولة، ورفضه وجود أى وصاية حكومية أو كنسية على الرؤية الأخلاقية للأفراد قد سد فراغاً فى الفكر الليبرالى، حيث صنع ما أصبح يُسمى بعد ذلك بالليبرالية الاجتماعية التى تدافع عن حرية الاعتقاد والرأى والتفكير والتعبير لكل فرد داخل الدولة. ويكون سبينوزا بذلك - إذا ما قارناه بهوبز - "أكثر قرباً للتراث الليبرالى"⁽²⁾.

3- جون لوك (1632 - 1704م) (*):

يعد "جون لوك" بما قدمه من فكر سياسى هو الأب الروحى لليبرالية، خاصة وأن آراءه قد ظلت ذات صدق واسع بين المفكرين الليبراليين حتى

(1) سبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ص 445.

(2) Gray (John), "Liberalism", P:10.

(*) جون لوك (1632 - 1704م): فيلسوف إنجليزى شهير، يعد أحد فلاسفة

العقد الاجتماعى. يُنظر له على أنه الأب الروحى للفكر الليبرالى الفردى، تأثرت الثورتان الأمريكية والفرنسية بأفكاره. أهم مؤلفاته السياسية "مقالان فى الحكومة المدنية".

اليوم، حيث 'يعزو بعض الليبراليين فى القرن العشرين جذورهم الفكرية الحقيقية إلى آراء "لوك" لتي حبذت دولة هامشية ذات سلطة محدودة، تحمى حقوقاً غير محددة للفرد"⁽¹⁾.

وقد أسس "لوك" فكره السياسى متأثراً بأحداث "الثورة المجيدة"^(*) والتي انتصر فيها البرلمانيون على الملك، ويصح أن نعتبر فلسفة لسوك السياسية محاولة لتتظير موقف البرلمانيين وإعطائه بعداً فلسفياً، وجعل علاقة المواطن بالسلطة علاقة تعاقدية"⁽²⁾.

وقد حدد "لوك" الحقوق الطبيعية فى ثلاثة: الحياة والحرية والملكية، وجعل الغاية من العقد الاجتماعى هى حماية تلك الحقوق للفردية، وأن تكون الدولة هى المسؤولة عن ذلك. وقد توسع "لوك" فى الكلام عن مسألة الملكية الخاصة وجعلها الغرض للرئيسى من دخول الأفراد فى العقد الاجتماعى إذ يقول: "إن الغاية النهائية لأى فرد من دخوله فى المجتمع المدنى هى التمتع بملكيته فى سلام وأمان"⁽³⁾. ثم يعود ويؤكد على أن الفرد إنما يقبل أن ينصاع لحكومة ما فقط من أجل أن يضمن المحافظة على ممتلكاته، "فأعظم وأهم

(1) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، ص: 288.

(*) الثورة المجيدة Glorious Revolution (1688م): قام بها البرلمان الإنجليزى ضد الملك جيمس الثانى والذي تم عزله وتنصيب ابنه وزوجها ملكين بدلاً منه. والذي مهد لإصدار البرلمان لإعلان الحقوق (1689 م) الذى حد من سلطة الملك ووسع من سلطة البرلمان.

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، ج2، ص 1156.

(3) Locke (John), "Two Tratises of Government: The Works of John Locke", 12th Edit, Vol IV, J. Rivington & Others, London, 1824. P:416.

غاية من إتحاد الأفراد في تعاقد واحد، ووضع أنفسهم تحت سلطة حكومة إنما هو المحافظة على ممتلكاتهم⁽¹⁾.

ولعل إهتمام "لوك" بمسألة الملكية الخاصة دون سواء هو ما جعل الليبراليين بعد ذلك يحيطونه وفلسفته السياسية بقدر كبير من التقدير والإجلال، حيث إنهم "يرون في كتابات لوك ما كان ينقص كتابات الكتاب الفرديين الأوائل، هو إدراكه الواضح بأن استقلال الفرد يتطلب ملكية خاصة محمية تحت سيادة القانون. وقد أصبح بعد "لوك" القول بأن المجتمع المدني يتطلب انتشاراً واسعاً للملكية الفردية هو الفكرة الرئيسية للكتابات الليبرالية، وتلك الرؤية جسدت الإسهام الأعظم من لوك لليبرالية⁽²⁾.

كذلك قدم "لوك" مفهوماً منظماً للحرية، حيث اعترض على الرأي القائل بأن الحرية أن يفعل الإنسان ما يريد دون ضابط أو رادع. وقال مبيناً الفرق بين الحرية الطبيعية والحرية المدنية: "إن الحرية الطبيعية للفرد هو أن يكون متحرراً من أى سلطة عليا على وجه الأرض، أو إرادة أو سلطة تشريعية لأى فرد آخر، وإنما يكون خاضعاً فقط لقانون الطبيعة. أما حرية الفرد داخل المجتمع المدني فهي ألا يكون خاضعاً لأى سلطة تشريعية سوى تلك التى تم وضعها بالتراضى بين الأفراد جميعاً، ولا يكون خاضعاً لسيطرة أى إرادة أو قيد قانونى سوى ذلك الذى تم سنه من قبل تلك السلطة التى حظيت بثقة الأفراد⁽³⁾.

أى أن الإنسان الحر يخضع فى كل من الحالتين لقانون ما سواء كان قانون الطبيعة أو القانون المدني الذى تم وضعه بالاتفاق بين الأفراد داخل المجتمع.

(1) Ibid, P: 412..

(2) Gray (John), "Liberalism", P: 14.

(3) Locke (John), "The Works of John Locke", Vol II, p: 351.

كما قدم "لوك" فكرة فصل السلطات داخل الدولة لضمان عدم وجود استبداد أو طغيان بمرور الوقت ، وهى الفكرة التى طورها بعد ذلك "مونتسكيو" (*) فى كتابه "روح القوانين" كذلك فقد حدد "لوك" مهام الدولة فى حفظ الحقوق الثلاثة (الحياة - الحرية - الملكية) ورفض تدخل الدولة فى حياة الأفراد بأكثر مما يتطلبه دورها فى حفظ تلك الحقوق وهو ما ولد فى الفكر الليبرالى مفهوم "دولة الحد الأدنى" (**). فالحاجة للدولة حاجة عملية فقط، ولا يجوز أن توسع نطاق سلطتها خارج الحدود التى تفرضها هذه الضرورات العملية⁽¹⁾.

كذلك فقد أيد "لوك" حق الشعب فى الثورة على الحاكم إذا ما أخل بشروط العقد الاجتماعى، ورفض نظرية "الحق الإلهى للملوك فى الحكم" (***)، بل ووضع كتابه "مقالتان فى الحكومة المدنية للرد على ما جاء فى كتاب "روبرت

(*) مونتسكيو Montesquieu (1689 - 1755م): فيلسوف وقانونى فرنسى، كان عضواً بالبرلمان، اشتهر بأنه صاحب نظرية فصل السلطات داخل الدولة إلى: تشريعية وتنفيذية وقضائية، قدم رؤيته السياسية والتقنوية فى كتابه "روح القوانين" (1748م) الذى أضحى من أهم المصادر فى العلوم السياسية والقانونية.

(**) دولة الحد الأدنى Minimum State: مصطلح يشير إلى تحديد دور الدولة فى رعاية وحفظ حقوق الأفراد فيها دون التدخل بالتوجيه أو المنع أو الإشراف على حياة هؤلاء الأفراد، انطلاقاً من مبدأ يرى أنه ليس من حق الدولة تخطى دورها كوسيلة لغاية أعظم وهو الفرد نفسه.

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، ج2، ص 1157.

(***) الحق الإلهى للملوك فى الحكم "Divine Rights of Kings" هو مذهب سياسى دينى للسلطة الملكية المطلقة، يعطى السيادة للملوك من الله لا من الشعب، ولذلك لا يحاسب الملوك على أفعالهم أمام الشعوب وإنما أمام من منحهم السلطة والسيادة وهو الله فقط. ووفقاً لهذا المذهب يعد أى خروج على سلطة الملك هو عملية عصيان لمشينة الله.

فيلمر^(*) المسمى "الأبوة" Patriarcha من دفاع عن تلك النظرية، حيث خصص للمقالة الأولى من مؤلفه للرد على ما جاء بالكتاب والذي أعطى فيه "فيلمر" للملك حق حكم رعاياه حكماً استبدادياً⁽¹⁾.

والحقيقة أن "لوك" قد حظى بشهره واسعة بسبب أفكاره التي لاقت صدى واسعاً داخل وخارج إنجلترا، ولعل السبب في ذلك هو الفترة الهامة التي خرجت فيها تلك الأفكار، "قامتياز" لوك" عن غيره من الفلاسفة الليبراليين يرجع إلى أنه نجح في التعبير عن الأفكار المناسبة في الوقت المناسب⁽²⁾.

وقد امتد تأثير "لوك" ليس فقط إلى من جاءوا بعده من الفلاسفة الليبراليين، بل إلى العديد من الشعوب التي ملّت استبداد الحكم الملكي المطلق، فكانت ثورتا كل من الشعب الأمريكي والفرنسي^(**) خير معبر عن فكر "جون لوك" الليبرالي.

(*) روبرت فيلمر Sir. R. Filmer (1588 - 1653م): مفكر سياسي إنجليزي، اشتهر بكتابه "الأبوة" الذي نُشر عام (1680 م) ودافع فيه عن حق الملوك الإلهي في الحكم، وهو ما جعل "لوك" يصدر كتابه للرد عليه عام (1690م).

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، ص: 266.

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، ج2، ص 1156.

(**) الثورة الأمريكية (1776م) قام بها الشعب الأمريكي ضد الاحتلال البريطاني على أثر أزمة تتعلق بفرض ضرائب من جانب الاحتلال، وقد تم إعلان الاستقلال عن بريطانيا يوم 4 يوليو عام 1776م.

الثورة الفرنسية (1789م): قام بها الشعب الفرنسي ضد نظام حكم الملك لويس السادس عشر والذي أوصل البلاد إلى حالة متدهورة على مستوى الحريات وعلى المستوى الاقتصادي، وقد عقدت الثورة محاكمات شعبية تسببت في إعدام الكثيرين، وأعلنت الجمهورية الفرنسية رافعة شعار (الحرية - الإخاء - المساواة).

و - القرن الثامن عشر والليبرالية الاقتصادية.

شهد القرن الثامن عشر العديد من الأحداث السياسية الهامة، وبدأت على رأسها قيام كل من الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية. إلا أن هذا القرن قد شهد أيضاً ظهور الجانب الاقتصادى للنظرية الليبرالية الذى تشكل فى صورة مدرسة اقتصادية عاشت فى بريطانيا قرابة المائة عام تقريباً، والتي كان رائدها ومنظرها الأول الاقتصادى الاسكتلندى "آدم سميث".

آدم سميث (1723 - 1790م) (*) .

اتفق "آدم سميث" مع "هوبز" فى رؤيته عن الإنسان وأنه أنانى بطبيعته، وبنى على هذه الفكرة نظريته الاقتصادية التى تقوم على أن كل فرد يسعى لتحقيق مصلحته الشخصية، وأنه فى معنى الأفراد نحو تحقيق مصالحهم الشخصية تلك تتحقق المصلحة العامة تلقائياً، ودون أى تدخل من الدولة. وهو ما أسماه "سميث" بنظام الحرية الطبيعية: "حيث ينطلق نظام الحرية الطبيعية البسيط بنفسه بصورة منسجمة ومتناغمة، فكل فرد - طالما لم ينتهك قانون العدالة - يكون حراً فى السعى وراء مصلحته الخاصة وفق طريقته الخاصة، مشاركاً بكل من رأسماله وصناعته فى منافسة مع باقى الأفراد" (1).

ووفقاً لهذا النظام ذاتى التفسير تكون الدولة خارج هذا الإطار، حيث يرى "آدم سميث" أن دورها يقتصر على ثلاثة واجبات فقط: "الأول: واجب

(*) آدم سميث A. Smith (1723 - 1790م): فيلسوف وعالم اقتصاد اسكتلندى، أحد أبرز مؤسسى علم الاقتصاد الحديث، عمل استاذاً للفلسفة الأخلاقية بجامعة جلاسكو، واستمر يؤلف فى كتبه الشهير "ثروة الأمم" عشرينين ليصنع بفكره الرأسمالى مدرسة فى علم الاقتصاد، تسمى بالمدرسة الكلاسيكية.

(1) Smith (Adam), "The Wealth of Nations", Everyman's Library, London, 1991, P: 620.

حماية المجتمع من أى عنف أو غزو خارجى من قبل المجتمعات الأخرى.
والثانى: واجب حماية كل عضو فى المجتمع - قدر المستطاع - من أى ظلم أو اضطهاد يقع عليه من أى عضو آخر، أى واجب إقامه نظام صارم للعدالة. والثالث: واجب إقامة ورعاية المرافق العامة وبعض المؤسسات العامة التى لا يشكل تولدها مصلحة شخصية لأحد بعينه أو لعدد قليل من الأفراد ، لأن العائد من ورائها سيكون أقل من تكاليف إنشائها بالنسبة للفرد أو للجماعة القليلة من الأفراد، على الرغم من أنها قد تكون عظيمة النفع والفائدة للمجتمع ككل⁽¹⁾.

ومن هنا تصبح رؤية "سميث" بخصوص دور الدولة هى نفسها رؤية "جون لوك" حين تطبقها على للنظام الاقتصادى. وهو ما أصبح يُشار إليه بعبارة "دعه يعمل... دعه يمر"^(*) حيث الإقتصاد هو "جهاز ضخ كبير يسير بانتظام مضطرد لأنه يخضع لحكم قوانين ثابتة ... ولا يمكن للإنسان أن يخضعها لإرلته ويتحكم فيها بصورة مباشرة، ولهذا فليس هناك سبيل لإدارة النشاط الاقتصادى، وليس هناك سوى الإيمان بالحرية الاقتصادية الكاملة، أى عدم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى"⁽²⁾ بما يعنى أن يترك هذا الإقتصاد يسير نفسه بنفسه.

وقد بدأ "سميث" فكرته تلك عن الإقتصاد الحر فى كتابه "نظرية الميول الأخلاقية"^(**) الذى نشره فى عام (1759م) ثم عاد وأبرزها وحسنها فى كتابه

(1) Ibid.

(*) "Laissez Fair.. Laissez Passer".

(2) عبد الرحمن يسرى، تطور الفكر الاقتصادى، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2001، ص: 182.

(**) The Theory of Moral Sentiments".

الأشهر "ثروة الأمم" (*) علم (1776م) والملاحم الليبرالية في تلك الفكرة إنما تظهر في رؤيته "المؤسسات الاجتماعية التي هي نتاج لتصرفات الأفراد، لكن دون قصد منهم أو تخطيطاً" (1) كما تظهر في ربطه الجانب الاقتصادي بالجانب السياسي الليبرالية حيث يشير "إلى أن التغيرات في النظام الإقتصادي تسير جنباً إلى جنب مع التغيرات في البنية السياسية، لهذا فإن نظام حرية التجارة يجد نظيره الطبيعي في النظام الدستوري؛ حيث تكون للحريات السياسية والمدنية مؤمنة" (2).

من هنا تكون نظرية "آدم سميث" الاقتصادية هي المعبر العلى عن الرؤية الليبرالية، حيث الإلتزام بالحريات، والنفاع عن الملكية الفردية والمصلحة الشخصية، ومعارضة تدخل الدولة وقصر دورها على حفظ حقوق الأفراد والتأكد من عدالة المنافسة. وبهذا تكون النظرية الليبرالية الحديثة قد اكتملت نظرياً ولم يبق إلا أن تطبق على أرض الواقع، وهو ما حدث بالفعل وكان له مردود صادم خلال القرن التالي.

3 - القرن التاسع عشر وتطبيق الليبرالية:

بعد النجاح والقبول الذي حققته النظرية الليبرالية على المستوى النظرى والأيدىولوجى أصبح من الضروري تطبيقها على أرض الواقع، وهو ما حدث بالفعل منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى أخذت وضعها بقوة خلال القرن التاسع عشر، خاصة في إنجلترا، فأوروبا في القرن التاسع عشر وعلى وجه الخصوص إنجلترا، يمكن اعتبارها النموذج التاريخى للحضارة الليبرالية (3) وذلك من حيث قيام النظم الدستورية البرلمانية التي تركز على الانتخاب

(*) العنوان الأصلى للكتاب هو:

"Inquiry Into The Nature And Causes of The Wealth of Nations".

(1) Gary (John), "Liberalism", P: 25.

(2) Ibid, P: 25.

(3) Ibid, P: 26.

الديمقراطي، ومشاركة الشعب، كذلك حرية التجارة والأخذ بنظام الاقتصاد الحر فيما يخص الجانب الإقتصادي، وحرية الرأي والنشر بالنسبة للجانب الاجتماعي. كل ذلك دفع العديد من الكتاب إلى اعتبار "القرن التاسع عشر في إنجلترا العصر الذهبي لليبرالية على مستوى النظرية والتطبيق"⁽¹⁾. إلا أنه بعد مرور الربع الأول من القرن التاسع عشر بدأت تظهر سلبات تطبيق الفكر الليبرالي الراديكالي(*)، حيث سادت أوروبا وإنجلترا على وجه الخصوص حركات إعتصام عمالية سببها سوء المعاملة، وطول ساعات العمل، والظروف الصحية السيئة التي يعيشها العامل في ظل النظام الرأسمالي الحر والمحمى من أي رقابة حكومية. ومن هنا بدأ يظهر على ساحة الفكر السياسي ما يسمى "بالليبرالية المعدلة أو المحدثنة" والتي كانت ناتجة كرد فعل على ما ظهر من عيوب جراء تطبيق "الليبرالية الكلاسيكية"^(**). وهكذا كان على الليبرالية أن تجد ثوبها حتى تستطيع البقاء⁽²⁾ وقد عبر عن هذا الفكر الليبرالي المعدل كل من: "الكسي دوتوكفيل" و"جون ستورانت ميل".

(1) Gray (John), "Liberalism", P: 26.

(*) الراديكالية Radicalism: من Radical وتعني الأصل أو الجذر، ويقصد بها عموماً الأصولية، وتشير في الغالب إلى المذاهب والتيارات الفكرية والعقائدية المتشددة أو المتطرفة يمينا أو يساراً. وتستخدم للإشارة للتطرف بوجه عام.

(**) الليبرالية المعدلة أو المحدثنة "Modern or Revisionist" وهي التي تم طرحها من قبل الفلاسفة الليبراليين كبديل لليبرالية الكلاسيكية "Classic"، حيث تختلف عن هذه الأخيرة في أنها تسمح بتدخل الدولة بعض الشيء لضبط ليقاع الأسواق ونزاهة المنافسة، كما تعطي للدولة دوراً في مسألة دعم الطبقات الأكثر فقراً وحمليّة الأقليات.

(2) محمد محمود ربيع، الفكر السياسي الغربي، ص 404.

1- الكسي دوتوكفيل (1805 - 1859م) (***):

في كتابه الهام "الديمقراطية في أمريكا" عبر "توكفيل" عن مخاوف ليبرالية تجاه ما يسمى باستبداد الأغلبية الديمقراطية على الحريات الفردية، فهو يرى أن "الخطر على الحرية يمكن أن يتحقق مع الاستبداد والحكم الديكتاتوري، كما يمكن أن يحدث استبداد آخر مع الديمقراطيات الشعبية"⁽¹⁾. فما الذي يضمن عدم طغيان الأغلبية ومحاولتها إخضاع الأقليات باسم الديمقراطية؟ يقول "توكفيل":

"فالأغلبية في جملتها لا تعدو أن تكون فرداً كثيراً ما تتعارض آراؤه وبصالحه مع آراء شخص آخر ومصلحه، وذلك للشخص الآخر يسمونه أقلية. فإذا سلمنا بأن الرجل الذي يملك قوة مطلقة قد يسئ استخدامها فيظلم خصومه، فما الذي يمنع الأغلبية من أن تكون معرضة لمثل هذا الخطأ؟ فالناس لا يغيرون أخلاقهم إذا ما اتحدوا بعضهم مع بعض"⁽²⁾.

ومن هنا حذر "توكفيل" مما ينتظر الليبرالية في المستقبل إذا ما بقيت مسألة ديكتاتورية الأغلبية هذه قائمة، فالأغلبية تمارس سلطة فعلية هائلة، وقوة رأى لا تقل كثيراً عن هذه السلطة. وليس هناك عقبات تستطيع أن تعوق تقدمها أو تعطله، وبذلك تجبرها على أن تصفى إلى شكوى أولئك الذين تسحقهم في طريقها. وهذه

(***) الكسي دو توكفيل de Tocqueville (1805 - 1859م): مفكر سياسي وقاضى فرنسى، قام برحلة لدراسة نظام السجون بالولايات المتحدة الأمريكية فجنبه النظام الديمقراطى الأمريكى فألف كتابه الأشهر "الديمقراطية في أمريكا" فى جزئين (1835، 1840م) معلقاً فيه على هذا النظام وخلفيته الفكرية. كما له كتاب "النظام القديم والثورة" والذي بدأ فى تأليفه بعد أن تقاعد عن العمل السياسى عام (1851م).

- (1) حازم الليلاوى، عن الديمقراطية لليبرالية، ص 11.
- (2) الكسي دى توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة: أمين مرمى قنديل، ط2، ج1،

دار كتابى - القاهرة، 1984، ص 256.

حالة مضرة في ذاتها وخطرة على المستقبل⁽¹⁾.

لذلك رأى "توتوكفيل" أنه يجب صنع توازن ما لكسح جماع أى قوة اجتماعية قد تشكل تهديداً للحريات، وهو ما لا يتأتى إلا مع تدخل الدولة، "فالقوة الاجتماعية التى تتفوق على سائر القوى الأخرى يجب أن توضع دائماً فى موضع ما، والحرية تصبح فى خطر إن لم تجد تلك القوة أمامها أية عقبة تقوم فى طريقها، نتيج لها الوقت لتخفف من عنفها وبطشها"⁽²⁾.

ولعل ما أثاره "توتوكفيل" من سلبيات فى النظام الديمقراطى الليبرالى الأمريكى، إنما كان يُعبر عن خوفه للنفس من أن تتطور الليبرالية إلى ما هو أسوأ فى المستقبل، لهذا يُعتبر توتوكفيل بنقده السابق قد "أعطى الليبرالية ما بعد الثورة الفرنسية صفاتها الخاصة التى تتمثل فى الفردية الشديدة، والتشاؤم العنيف تجاه مستقبل الحرية"⁽³⁾.

وقد ساعد نقد "توتوكفيل" للبناء الليبرالى الكلاسيكى على فتح الباب أمام عدد من الكتابات الليبرالية التى حاولت تعديل النظرية الليبرالية وتحصيح مسارها. ويأتى على رأس تلك الكتابات تلك التى سطرها "جون ستورانت ميل" لاذى كان متأثراً بتوكفيل كثيراً.

2- جون ستورانت ميل (1806 - 1873م)^(*).

شهدت الليبرالية بدءاً من الربع الثانى من القرن التاسع عشر موجات

(1) الكسى دو توكفيل، الديمقراطية فى أمريكا، ج1، ص: 253.

(2) المصدر السابق، ص: 257.

(3) Gray (John), "Liberalism", P: 22.

(*) جون ستورانت ميل J.S. Mill (1806 - 1873م): ابن الفيلسوف جيمس ميل

(1773 - 1836م) فيلسوف وبرلماني بريطاني شهير، وأحد أبرز المدافعين عن

الفكر الليبرالى فى القرن التاسع عشر، له العديد من المؤلفات السياسية الهامة منها:

"عن الحرية"، "مبادئ الاقتصاد السياسى".

من التحديث و التعديل فى بنائها الفكرى، "الموجة الأولى لمحاولات التحديث وجدت تعبيراً عنها فى الفلسفة السياسية لجون ستينورات ميل بوجه خاص" (1).

ولعل بداية نقد "ميل" لليبرالية الكلاسيكية إنما كانت من خلال تعديله "لمذهب المنفعة" (*) الذى ارتكزت عليه الليبرالية والذى كان والده أحد مناصريه، حيث رأى "ميل" أن هذا المذهب لم يكتثر بما فيه الكفاية بحياة الإنسان، إذ لم يفرق بين الحياة الملائمة للحيوانات وبين تلك المناسبة للبشر (2) ومن هنا حاول "ميل" أن يضيف إلى الجانب الكمى فى فكرتى المنفعة واللذة الجانب الكيفى حين تكون هناك لذة معنوية ومنفعة افتراضية يشعر بها الفرد حين يحقق لذة ومنفعة للآخرين، حيث مشاعر الفرد تتحدد شيئاً فشيئاً مع الآخرين ... وتصبح مصلحة الآخرين بالنسبة له شيئاً عليه أن يهتم به بصورة طبيعية و ضرورية (3).

ومن هنا أخذ "ميل" مذهب المنفعة إلى منطقة جديدة؛ حيث يكون هدف المذهب هو صنع ترابط بين الأفراد حين يرى كل شخص سعادته هو فى سعادة الآخرين من حوله "قميل" يقول:

"أولاً: يجب على القوانين والتنظيمات الاجتماعية أن تضع سعادة

(1) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، ص 456.

(*) مذهب المنفعة Utilitarianism: مذهب أخلاقى يقول إن القيمة الأخلاقية للفعل ترتبط بمدى أو مقدار نفعه، وقد اشتهر هذا المذهب بعبارة "أكبر فائدة لأكبر عدد من الناس" من أشهر من تكلموا عن النفعية "جيرمي بنتام" و"جون ستينورات ميل" الذى كان له كتاب بعنوان "النفعية" (1861م).

(2) محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، ص: 453.

(3) جون ستينورات ميل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام وميشيل ميتيلاس، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1996، ص : 73.

(أو مصلحة) كل فرد إلى أقرب حد ممكن على حد سواء مع مصلحة الجميع، ثانياً: يجب على الثقافة والرأى العام، استعمال سلطتهما على كل فرد لإنشاء علاقة متينة في عقل كل فرد بين سعادته الخاصة و سعادة الجميع⁽¹⁾.
إن "ميل" يقدم لنا رؤية جديدة تماماً على الفكر الليبرالى الفردى، حيث لا يكون تفكير الفرد فى مصلحته هو فقط وسعادته بل ومصلحة وسعادة الآخرين أيضاً، وهو ما يخفف من جرعة الفردية المفرطة فى الليبرالية الكلاسيكية.

كذلك فقد تابع "ميل" "توتوكفيل" فى التحذير من مسألة استبداد الأغلبية، ودعا إلى وضع نظام، لتجنبها، وقال إنه قد "يحاول الشعب انزال الضيم بفصيل منه، لذلك ينبغي الإحتياط لدرء هذا الشر، كما نحتاط لدفع أى ضرب آخر من ضروب الظلم"⁽²⁾ فالاستبداد ليس حكراً على الحاكم فقط بل قد يأتى من المجتمع نفسه وساعتها لن يكون هناك ما يمنعه. يقول "ميل": "حينما يكون المجتمع نفسه هو الطاغية... لا يكفى حماية الفرد من تصرفات الحكام، بل يجب أيضاً حمايته من الشعور السائد والرأى العام، وميل المجتمع إلى إكراه معارضيه فى الرأى على قبول معتقداته"⁽³⁾.

كذلك تحدث "ميل" عن مسألة حدود تدخل الدولة فى حياة الأفراد، وحاول أن يوازن بين الحرية والفردية من جانب وبين دور الدولة فى الحفاظ على الحريات من أى تهديد، فقال بوجود حيزين: الأول خاص بالفرد والثانى عام، وقال إن حدود الدولة فى إطار الحيز العام فقط، وغير مسموح لها بالتعدى على الحيز الخاص للأفراد "فالإنسان غير مسؤول أمام

(1) المصدر السابق، ص 56 يتصرف.

(2) جون ستيورات ميل، الحرية، ترجمة: طه السباعى، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1996، ص: 9.

(3) جون ستيورات ميل، الحرية، ص: 10.

المجتمع عن شيء من تصرفاته إلا ما كان منها ذا مساس بالغير، فأما التصرفات التي لا تخص غيره ولا تتعلق بغير شخصه فهو فيها كامل الحرية مطلق الإرادة، ذلك لأن الإنسان سلطان في دائرة نفسه وأمير حر التصرف في جسمه وعقله»⁽¹⁾.

كذلك حاول "ميل" أن يجد حلولاً ومقترحات لمشاكل الرأسمالية من تراكم الثروة في جانب، وتنقر في جانب آخر داخل المجتمع، واقترح أن تشارك العمال صاحب رأس المال في الملكية والأرباح كحل عادل لهذه المشكلة.

الخلاصة أن "ميل" يعبر بفكره السياسي عن تيار إعادة النظر في الثوابت الليبرالية، حيث "وضع مفاهيم أكثر عدالة للتخلص من التداعيات السلبية، والأزمة الخائفة التي أدى إليها تطبيق مفاهيم المذهب الفردي"⁽²⁾. وبوجه عام أصبحت فكرة تحديث الليبرالية مطروحة بقوة خلال العقود التالية من القرن التاسع عشر، وبدلت تتوارى المبادئ الأولى لليبرالية التي وضعها "جون لوك" و"ادم سميث" مفسحة المجال لليبرالية تؤمن بأهمية إعطاء الدولة فرصة التدخل لضبط إيقاع العمل على تطبيق الليبرالية، "ويحلول سبعينيات للقرن التاسع عشر في إنجلترا أدرك بقلق أولئك الذين كانوا متمسكين بالمبادئ الليبرالية الكلاسيكية أن تيار التطور التاريخي قد أصبح ضدهم"⁽³⁾.

ج- القرن العشرون والليبرالية الجديدة:

بعد أن عاشت الليبرالية في أوروبا ما ينوف على المائه عام بوصفها الأيديولوجيا الأكثر مثالية ونجاحاً، جاء للقرن العشرون محملاً بكموارث متتالية أخذت تقضى على الليبرالية، "فكارثة الحرب العالمية الأولى قد

(1) المصدر السابق، ص 18.

(2) محمد محمود ربيع، للفكر السياسي الغربي، ص 460.

(3) Grav (John), "Liberalism", P: 28.

حطمت العالم الليبرالى الذى دام لقرن كامل ما بين 1815 م وحتى 1914م⁽¹⁾.

ثم كانت نتائج الحرب التى لم تكن أقل كارثية، وقد برزت فى صورة قيام "النظم الشمولية"^(*) فى أوروبا وباقي العالم والتى اتخذت من الليبرالية عدوها الأول؛ ثم جاء إنحيار البورصة الأمريكية عام (1929م) ليقتضى على الرأسمالية الأمريكية لمدة عقد كامل من الزمن وما كانت أوروبا تفيق مما أصابها من جراء الحرب العالمية الأولى، حتى جاءت كارثة الحرب العالمية الثانية، "وكان من الواضح أن الليبرالية الكلاسيكية إذا كانت قد تضررت جراء كارثة الحرب العالمية الأولى، فإنها قد قُضى عليها بسبب الحرب العالمية الثانية"⁽²⁾ التى خلفت خسائر بشرية ومادية بل ومعنوية هائلة، كما نتج عنها انهيار شبه كامل للتجارة على مستوى العالم، وإزدياد أعداد الفقراء والعاطلين والمرضى ومن يحتاجون الدعم، وأصبحت وقتها المبادئ الليبرالية القديمة غير مقبولة وغير نافعة.

1- فريدريك هايك (1899 - 1992م) (**):

بنهاية الحرب العالمية الثانية ومع نقى الروح المناهضة للفكر الليبرالى الكلاسيكى، ظن الكثيرون أن الليبرالية قد انتهت، حتى خرج "هايك"

(1) Gray (John), "Liberalism", P: 32.

(*) النظم الشمولية Totalitarian Regimes: هى النظم التى تنقسم بقدر هائل من المركزية ومن التحكم السلطوى فى كل أوجه الحياة فى المجتمع، ولا تسمح بوجود مؤسسات تتمتع ولو بقدر معقول من الإستقلالية، بحيث تصبح فى النهاية إدارة الدولة ككل فى يد القمم على النظام وحده.

(2) Ibid, p: 36.

(**) فريدريك هايك Hayek (1899 - 1992م) لقتصادى ومفكر سياسى نمساوى، دافع عن الليبرالية الكلاسيكية و الرأسمالية، حصل على جائزة نوبل فى الاقتصاد عام 1974م، يعد من أبرز كتّاب الليبرالية الجديدة . من أهم مؤلفاته: "الطريق إلى العبودية" (1944م) "مستور الحرية" (1960م) - "دراسات فى الفلسفة والسياسة والاقتصاد" (1967م).

بكتابه الشهير "الطريق إلى العبودية" والذي شن فيه هجوماً عنيفاً على الأفكار الاشتراكية والشيوعية، ودعا إلى العودة إلى الليبرالية القرن التاسع عشر، وإلى المفاهيم الأولى للرأسمالية كما صاغها "آدم سميث" وإلى الحد من تدخل الدولة لصالح الشعب، وإلى إلغاء الملكيات العامة وحماية الملكية الفردية. وقال: "إن المبدأ المرشد المنادى بأن سياسة الحرية الفردية هي السياسة التقدمية الوحيدة، حقاً مازال صحيحاً اليوم كما كان في القرن التاسع عشر"⁽¹⁾.

وحيث أدرك "هايك" أن عودة الليبرالية بمبادئها الكلاسيكية لن تتحقق إلا إذا فقت المذاهب المناهضة لها مصداقيتها؛ فقد شن هجوماً عنيفاً في كل كتبه على الإشتراكية وانصارها حتى أن البعض يرى "أن هايك" سيبتكره الجميع بوصفه ناقداً للإشتراكية، لا فيلسوفاً لليبرالية"⁽²⁾ وقد واصل "هايك" طريقه في نقد الاشتراكية وأفكارها التي رأى أنها قد تسَلَّت إلى داخل "الليبرالية المعدلة" والتي يرفضها هو. وقد صاغ هايك رؤيته الكاملة في كتابه الهام "مستور الحرية" عام (1960م)^(*) "وهو العمل الأعظم والأكثر تمييزاً عن الحرية في القرن العشرين"⁽³⁾.

غير أن ما قدمه "هايك" من كتابات لم تلق التقدير الكافي إلا بدءاً من عقد الثمانينيات من القرن العشرين، حيث طبقت أفكاره في كل من إنجلترا

(1) ف. أ. هايك ، الطريق إلى العبودية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة 1994، ص 222.

(2) Gray (John), "Hayek on Liberty", 3rd edit, Routledge, London, New York, 1998, p: 146.

(*) "مستور الحرية" يعد من أبرز مؤلفات "هايك" وقد حاول فيه تقديم رؤية يربط فيها بين القيم الليبرالية والقانون، كما واصل فيه نقد الاشتراكية. للمزيد انظر:

Hayek (Friedrich A.) "The Constitution of Liberty, The University of Chicago Press, Chicago, 1978.

(3) Ibid, P: 40

وأمریکا خلال فترة حكم "مارجريت تاتشر" و "رونالد ريجان" (*) ووقتها فقط "أدرك أعداء الليبرالية كما أدرك أنصارها مدى ما حصلت عليه من أهمية سياسية حقيقية" (1).

2- جون رولز (1921 - 2002) وروبرت نوزيك (1938 - 2002م) (**):

شهدت بداية عقد السبعينيات من القرن العشرين صعوداً لتيار جديد يعبر عن عودة الليبرالية الكلاسيكية، والذي أطلق عليه تيار "الليبرالية الجديدة" بدأت الكتابات الليبرالية المناصرة أو المعارضة على هذا التيار تظهر في الأفق. ولعل أهم تلك الكتابات كان "نظرية العدالة" عام (1971م) والذي كتبه "جون رولز" من

(*) مارجريت تاتشر M. Thatcher: ولدت عام (1925م) رئيسة وزراء بريطانيا بين عامي (1979 - 1990م) أول امرأة تتقلد هذا المنصب، رئيسة حزب المحافظين عام (1975م)، منحت لقب بارونة عام 1992 وهي عضو مجلس اللوردات الآن. رونالد ريجان R. Reagan (1911 - 2004) الرئيس الأربعين للولايات المتحدة، حكم من 1981م، إلى 1989م، عمل بالتشغيل قبل أن يعمل بالسياسة من بداية الخمسينات. ناصر الليبرالية الكلاسيكية وطبقها وحارب الشيوعية في عهده. أصيب بمرض "الزهايمر" قبل وفاته.

(1) Ibid, P: 40

(**) جون رولز Rawls (1921 - 2002م): أستاذ فلسفة السياسة السابق بجامعة هارفرد، اشتهر بكتابه عن العدالة الذي دفع فيه عن الليبرالية المعتدلة. له العديد من الدراسات الأخرى أهمها كتاب "الليبرالية السياسية" (1993م) الذي حاول أن يوضح فيه بعض النقاط التي تم نقدها في كتابه "نظرية العدالة".

روبرت نوزيك Nozick (1938 - 2002م): أستاذ بجامعة هارفرد. اشتهر بكتابه "الفوضى والدولة والبروتوبيا" (1974م) الذي رد فيه على "رولز" ودفع بشدة عن الملكية الفردية ودولة الحد الأدنى كما جاءت في تراث "جون لوك" له عدد من الكتابات الأخرى أهمها "التفسيرات الفلسفية" (1981م).

تلك الكتابات كان "نظرية العدالة" عام (1971م) والذي كتبه "جون رولز" من جامعة "هارفرد" الأمريكية: والذي أيد فيه الليبرالية المعتدلة فى مواجهة الليبرالية الكلاسيكية وندى بأن "يبقى للعدالة والمساواة شأن هام بحيث لا يطفى عليهما التزامنا بالحرية، وهذه النزعة تسمح للدولة بأن تتدخل تدخلًا ملحوظًا لتحقيق هذه الغاية⁽¹⁾.

وقد دافع "رولز" عن نظام واحد نتفق جميعاً عليه مهما اختلفت توجهاتنا أو الأجيال التى ننتمى إليها، فهو يؤمن أنه يبقى فى النهاية شئ مشترك بيننا. يقول "رولز": "إن المنظور الأبدى ليس منظوراً خيالياً أو فوق البشر، إنما هو طريقة محددة للتفكير والإحساس يمكن لأى شخص عاقل أن يتبعها فى العالم، وبذلك يمكن للجميع - مهما اختلفت أجيالهم - أن يتحدوا فى مشروع واحد يضم كل الآراء الفردية فى مبادئ تنظيمية يقبلها كل شخص يعيش بينهم ويفسرها من وجهة نظره الخاصة⁽²⁾.

إن "رولز" يحاول هنا أن يجد فكراً وسطاً بين ليبرالية فردية تمزق المجتمع، وبين مذاهب جماعية تريد أن تجعل المجتمع كله نسخة واحدة لفكر واحد. ولعل ما يقتضيه "رولز" هنا هو محاولة لإعادة إحياء أفكار كل من "هيجل" و"روسو"^(*) اللذين أعطيا للدولة المكانة الأبرز فى فكرهما السياسي، وشجعاً

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة الليبرالية، ج2، ص: 1161.

(2) Rawls (John), "a Theory of Justice", Harvard University Press, New York, 1971, P: 587.

(*) دافع كل من "هيجل" و"روسو" عن الدولة ودورها وجعلها لها المكانة الأسمى فى فكرهما. فهيجل جعل واجب الفرد الأسمى أن يكون عضواً بالدولة، ولا معنى للفرد خارج نطاق الدولة. بينما رأى "روسو" فى الدولة الشكل المتجسد للإرادة العامة التى يرى أن فى طاعتها الحرية الحقيقية. للمزيد انظر:

حسن شحاته مبعفان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية، مكتبته النهضة المصرية، القاهرة، 1959.

للمشروعات القومية الجماعية التي يشارك فيها الشعب ككل.

وقد تلا كتاب "رولز" كتاب زميله "بهارفرد" "روبرت نوزيك" عام (1974م) بعنوان "القوضى والدولة واليوتوبيا" والذي وجه فيه نقداً لنظرية "رولز" عن العدالة "مشكلاً أقوى دفاع عن الدولة ذات الحد الأدنى من السلطة"⁽¹⁾ التي نادى بها "جون لوك".

تعقيب:

نخلص مما سبق إلى أن إجابة السؤال المتعلق بماهية الليبرالية؟ وكيف نشأت وتطورت حتى وصلت إلى صورتها المعاصرة اليوم؟ نلتخص في النقاط التالية:

♦ الليبرالية هي منظومة من الأفكار والسياسات التي تدافع عن حرية الإنسان وعن فريته في مواجهة المجتمع والدولة. وهي تظهر في صور مختلفة (اقتصادية - سياسية - اجتماعية) وتسعى جميعاً إلى إطلاق يد الفرد في حياته الخاصة بشكل يجعله يقرر ما يناسبه وما لا يناسبه من الأمور.

♦ وتعود نشأة الفكر المدافع عن الحرية إلى زمن اليونان قديماً، حيث تولدت في تلك الفترة مجموعة من الأفكار التي تُعد اراءصات مبكرة للفكر الليبرالي، خاصة في زمن "بيركليس" حاكم أثينا والسياسي الشهير، كذلك كان من بين من دفعوا عن حرية الإنسان الطبيعية وعن فريته للفلاسفة الموصطائيون بما يُعد تفكيراً ليبرالياً في زمن كان يُنظر فيه للعبودية على أنها أمر طبيعي.

♦ كذلك فقد تجسدت الأفكار الليبرالية في زمن الرومان في منظومة من القوانين القائمة على المساواة في التطبيق على كل المواطنين وفي أفكار "رواقية" عبرت عن إرادة الفرد الحرة التي اعتبروها العلة الأصلية للفعل

(1) Gray (John); "Liberalism", P: 39.

الإنسانى.

♦ وقد مرت الليبرالية أو أفكارها الأولى بمرحلة خمول فى فترة العصور الوسطى، لما كان فى هذه الفترة من سيطرة سياسية وكنسية وإقطاعية جعلت من محاولة تطبيق الأفكار الليبرالية أمراً عسير المئال. غير أن العصور الوسطى قد شهدت بدايات نهضة فكرية كان لها أثرها فى عودة الفكر السياسى الجاد، وعودة الأفكار الليبرالية.

♦ وقد منح فكر حركة الإصلاح الدينى الفردى دفعة للأفكار الليبرالية، حيث قضى بصورة كبيرة على سلطة الكنيسة المتعسفة، غير أنه رسخ لسلطة الحكام والنبل فى المقابل، فكان إسهامه ضعيف للتأثير فى حقيقة الأمر، إلا أنه كان هاماً حينئذ؛ فقد فتح الباب لمزيد من الإسهامات الفكرية التى ظهرت فى القرن السابع عشر.

♦ يُعد القرن السابع عشر هو "قرن الليبرالية" بحق؛ حيث أسهم فى تلك الفترة فلاسفة مثل "توماس هوبز" بفرديته، و"باروخ سبينوزا" بأرائه الثورية و"جون لوك" بأفكاره الليبرالية المنظمة؛ فى إظهار المذهب الليبرالى إلى النور كفكر منظم، وكأيولوجيا مكتسب شعبية سريعاً؛ حيث ظهرت فى تلك الفترة الأفكار الليبرالية الكلاسيكية عن الحرية والملكية الفردية ودولة الحد الأدنى، والثورة على الحاكم للفاسد وغيرها من الأفكار الليبرالية المعروفة، وقد أكمل "آدم سميث" فى القرن التالى (الثامن عشر) الفكر الليبرالى الكلاسيكى بنظريته الرأسمالية عن السوق الحرة وحرية التنافس وتطبيق مبدأ المصلحة للشخصية.

♦ وقد شهدت الليبرالية فى القرن التاسع عشر أول تطبيق عملى لها، وقد أدى هذا للتطبيق إلى إبراز عيوب النظرية الليبرالية، مما حفز مفكرين مثل "الكسى دو توكفيل" و"جون ستيورات ميل" على العمل على إعادة صياغة بعض الأفكار الليبرالية تلافياً لتلك العيوب.

• مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين شهدت الليبرالية فترة عزوف عن مبادئها وإقبال على المبادئ الاشتراكية، خاصة مع وصول عدد من الأحزاب المناهضة لليبرالية إلى الحكم في أوروبا، ووقوع كوراث عديدة (الانهيار الاقتصادي - الحربين العالميتين) مما خلف كثيراً من الفقراء الناقمين على الرأسمالية العالمية.

• فى الوقت الذى ظن فيه الجميع أن زمن الليبرالية قد انتهى بعد مائة عام أو أكثر من التطبيق فى أوروبا وأمريكا ظهر تيار "الليبرالية الجديدة" فى منتصف الأربعينيات بقوة، وظل يجاهد مفكرون من أمثال "فريدريك هايك" فى نقد الاشتراكية والدفاع عن المبادئ الكلاسيكية لليبرالية حتى أصبح الليبرالية تواجداً حقيقياً؛ وقد طبق هذا الفكر من جديد فى كل من بريطانيا والولايات المتحدة خلال حقبة الثمانينيات؛ وقد نجم عن التباين الفكرى داخل الليبرالية نفسها بين من يؤيدون الليبرالية الكلاسيكية بأفكارها الجامحة عن دولة الحد الأدنى - والسوق الحرة - والفردية المتطرفة ، وبين من يؤيدون الليبرالية المعتدلة التى تطلب ببلاتحة الفرصة للدولة كي تتدخل لحماية المنافسة ومحاربة الاحتكار ودعم الطبقات الفقيرة؛ قد خلف ذلك تيارين ليبراليين بارزين عبر عنهما كل من "جون رولز" وزميله بجامعة هارفرد "روبرت نوزيك" حيث دافع الأول عن الليبرالية المعتدلة، بينما ناصر الثانى الليبرالية الكلاسيكية. مما أعطى دفعة للفكر الليبرالى وأظهر قدرته على التواجد والاستمرار على مستوى النظر والتطبيق على حد سواء.

لقد أثبتت الليبرالية كأيديولوجيا أنها قادرة على البقاء، فمنذ تطبيق الفكر الليبرالى فى القرن التاسع عشر وحتى اليوم عاشت الليبرالية مجموعة من الصراعات العنيفة والأزمات المهلكة، لكنها استطاعت أن تطور نفسها وتستمر، وما تزال الليبرالية تعيش صراعات جديدة كل يوم؛ فبعد انهيار الاتحاد السوفييتى، وسقوط الفكر الشيوعى على مستوى العالم، وتراجع

الاشتراكية أمام الليبرالية، واتجاه عدد كبير من دول العالم إلى الاقتصاد الرأسمالى، ظن بعض المفكرين الليبراليين أن مشاكل الليبرالية قد انتهت، وأصبح الطريق ممهداً لعالم ليبرالى للتوجه، لكن هذا لم يحدث، فلا تزال الليبرالية تتلقى النقد للشديد(*) من كل اتجاه، خاصة مع تزايد أعداد الفقراء حول العالم، واتساع الهوة بين الدول النامية التى تزداد فقراً مع الأيام، والدول الغنية المتقدمة التى تزداد ثراءً هى الأخرى وذلك فى ظل النظام الرأسمالى لليبرالى.

غير أن الأمل الذى يتمسك به كل ليبرالى لعودة شعبية الليبرالية ونجاحها فى تخطى كل صور الهجوم والانتقاد هو قيامها على أفكار تروى فى كل شخص نزعة الفردية نحو التفوق وطموحه الذاتى فى تحقيق الحرية الكاملة والثراء الفاحش، وهو ما يجعلها أيديولوجيا قابلة للتطبيق على كل شخص فى أى مكان بالعالم.

(*) هناك العديد من الدراسات والكتابات التى تناولت بالنقد والتحليل، وأحياناً بالهجوم ، الأيديولوجيا لليبرالية فى مختلف جوانبها الاقتصادية وغير الاقتصادية . للمزيد انظر: جون جراى، الفجر للكلاب، لوهاى للرأسمالية العمالية، ترجمة: أحمد فؤاد بليغ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، 2000.

أشرف، منصور، الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2008.

الفصل الأول

المواطنة: تعريفها وركائزها الأساسية

تمهيد.

أولاً - تعريف المواطنة:

أ - الأصل اللغوي لمصطلح المواطنة.

ب - المواطنة والجنسية والقومية.

ثانياً - الركائز الأساسية للمواطنة:

• الركيزة الأولى: الفردية:

أ - تعريف الفردية.

ب - الفردية تاريخياً.

ج - الفردية والمواطنة.

• الركيزة الثانية: المساواة:

أ - تعريف المساواة.

ب - المساواة تاريخياً.

ج - المساواة والمواطنة.

• الركيزة الثالثة: المشاركة:

أ - تعريف المشاركة.

ب - المشاركة تاريخياً.

ج - المشاركة والمواطنة.

تعقيب.

المواطنة : تعريفها وركائزها الأساسية

تمهيد:

يمكن القول بأن أى دراسة لمفهوم المواطنة وما يتعلق به من أفكار سياسية أو آراء فلسفية تتطلب بالضرورة شرحاً أولياً لهذا المفهوم، حتى يمكننا أن نضع أيدنا على المعنى الحقيقي للمواطنة كأحد أهم المفاهيم الشائعة فى الفكر السياسى والفلسفى، خاصة وأن مفهوم المواطنة يرتبط بشكل أساسى بالعديد من المفاهيم السياسية المتداولة فى الفكر المعاصر.

وسنحاول فى هذا الفصل الإجابة عن التساؤلات التالية:

ما معنى للمواطنة؟ وما الفرق بينها وبين مفهومى "الجنسية" و"القومية"؟ وما للركائز الأساسية التى يقوم عليها مفهوم المواطنة المعاصر؟
أولاً - تعريف المواطنة:

يعتبر مفهوم المواطنة واحداً من أهم المفاهيم المكونة للفكر السياسى والاجتماعى المعاصر؛ حيث إنه يُعَبَّر - بصورة ما - عن تلك العلاقة التى تربط الفرد بالنولة من ناحية، والفرد ومثلث المجتمع من ناحية أخرى ونظراً لطبيعة تلك العلاقة، وتعقيداتها للنتيجة عن ربطها بين العناصر المختلفة المكونة للنظام السياسى والاجتماعى فى دولة ما؛ فإن تعريف المواطنة فى تلك الحالة يُعد أمراً غاية فى الصعوبة شأنه شأن معظم المصطلحات السياسية والاجتماعية المتداولة فى الفكر السياسى المعاصر، "حيث إن مبدأ المواطنة كما استقر فى الفكر السياسى المعاصر هو مفهوم تاريخى شامل ومعتد له أبعاد عديدة ومتنوعة، منها ما هو مادى - قانونى، ومنها ما هو ثقافى - سلوكى ... كما يتأثر مفهوم المواطنة عبر العصور بالتطور السياسى والاجتماعى ويعقائد المجتمعات، ويقيم للحضارات والمتغيرات العالمية الكبرى، ومن هنا يصعب

وجود تعريف جامع مانع ثابت لمبدأ المواطنة⁽¹⁾.

غير أن تلك الصعوبة لا تمنع من محاولة البحث عن تعريف أقرب ما يكون إلى الدقة كي يتسنى لنا فهم المواطنة ودورها داخل المجتمع، وأهميتها في الفكر السياسي والفلسفي والاجتماعي المعاصر. ولعل للبحث في الأصل اللغوي للمصطلح سيكون خير معين لألقاء الضوء على المقصود بكلمة "مواطنة" أو بكلمة "مواطن" مما يسهل عملية الوصول إلى التعريف الأكثر دقة وشمولاً للمواطنة من بين تلك التعريفات التي تنخر بها المعاجم والقواميس السياسية المتوفرة لدينا.

(1) الأصل اللغوي لمصطلح المواطنة:

سنحاول هنا الوصول للأصل اللغوي لمصطلح المواطنة عن طريق شرح أصل الكلمة في كل من اللغتين اللاتينية والعربية. وكذلك البحث عن أصل كلمة "مواطن" تمهيداً للوصول إلى معنى "المواطنة" من حيث إنها تعبير عن الحالة التي يوصف فيها الفرد بأنه "مواطن".

(1) الأصل اللاتيني للمصطلح:

"إن مفهوم المواطنة - تاريخياً - مرتبط بالتطور الذي حدث لمفهوم "دولة المدينة"(*) في العالم القديم عند الأغريق وفي روما⁽²⁾ لذا فالأصل اللاتيني لكلمة مواطن قد يوضح بصورة كبيرة المقصود بكلمة "مواطنة".

(1) على خليفة الكوراي، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 36-37.

(*) City-State: هو نظام للحكم الذي كان شائعاً في العصور القديمة خاصة عند اليونان، وعند الرومان فترة للجمهورية، حيث تتكون الدولة من مدينة واحدة تحكم نفسها مثل "أثينا" و"سبرطة" و"روما".

(2) Turner (Bryan S.) & Hamilton (P)editors, "Citizenship: Critical Concepts", Vol. I, Routledge, London And New York, 1994. P:210.

إن لفظة "Citizen" الإنجليزية، ولفظة **Citoyen** الفرنسية إشتقاقاً من الأصل اللاتيني "**Civitas**" الذى يشير إلى المواطن - ساكن المدينة عند اليونان والرومان قديماً. وفى القاموس السياسى "مواطن: يطلق على ساكن المدينة، وما يختص بالمدينة، وأهلية التمتع بالوجود فى أراضيها ومشاركته فى شؤونها، والمواطن ينظر له على إنه "مدنى" أى مقيم بالمدينة، ويتمتع بالحق المدنى والقيام بواجب للمواطنة: للواجب السياسى و الدفاع.. الخ"⁽¹⁾.

أى أن فكرة المواطنة فى بادئ الأمر كانت مرتبطة بشكل أساسى بمسألة الإقامة فلفظة **Citizen** الإنجليزية كانت غير شائعة الاستخدام خلال فترة العصور الوسطى مثلما كانت لفظة **Denizen** والتى تعنى "الساكن" أو "القاطن" وهو الأمر نفسه فى اللغة الفرنسية حيث إن "الأصل اللغوى يؤيد بشكل تام أن المصطلح الفرنسى مواطن **Citoyen** مشتق من "المدينة" **Cité**، أى جماعة من المواطنين يتمتعون بحقوق محددة فى إطار مدينة معينة"⁽²⁾ بل إن عملية التفرقة بين من يحمل صفة المواطن ومن لا يحملها تركز - عندئذ - على محل إقامة الشخص، فقد كان من الشائع اعتبار ساكنى المدينة مواطنين، بينما الغرباء ممن يقيمون خلف أسوار المدينة يعتبرون من الرعايا"⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس السياسى وضعت "روما" قوانينها المنظمة لعملية إعطاء الحقوق بالنسبة للبلدان التى تنضم إلى حدود الإمبراطورية الرومانية، حيث "استخدم الرومان فى البداية المواطنة كوسيلة للتفرقة بين ساكنى مدينة

(1) رجب بوديوس، للقاموس السياسى، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، سرت، الجماهيرية للبيبة، 2003، ص 155.

(2) Turner, B. S & Hamilton, P, Op. Cit, P: 212.

(3) Ibid, P: 212.

"روما" وبين أولئك الذين هزمتهم روما في الحرب واستولت على بلدانهم وضممتها لأراضيها⁽¹⁾.

كما أنه من الملاحظ أن عدداً من المعاجم السياسية لا تزال تُعرّف المواطن بوصفه "ساكناً" أو "قاطناً" بمدينة ما. حيث يوصف المواطن "بالمقيم بشكل دائم، خاصة في مدينة أو بلدة - فالمواطن تحويل للأصل الفرنسي "Citeain" والذي يعنى ساكن للمدينة"⁽²⁾ وكذلك يُعرفه أحد القواميس القانونية على أنه "شخص يسكن في مدينة"⁽³⁾ أو هو على وجه الدقة "الرجل الحر للساكن بالمدينة"⁽⁴⁾.

نخلص من هذا التتبع اللغوي إلى أن المصطلح "مواطن" إنما كان يشير بالأساس إلى ذلك الشخص الذى يسكن مدينة ما، وله فيها حقوق معروفة وغير متاحة لأولئك القادمين من مدن أخرى، كما أنه عليه التزامات تجاه مدينته، مثل إلزامه بالدفاع عنها مثلاً. وعليه، يمكننا أن نحدد المواطنة هنا بأنها ترتبط بالإنتماء إلى مكان ما، والحصول على حقوق محددة والوفاء بالتزامات مقررة، والتي على أساسها يُعد هذا الشخص عضواً كامل العضوية في المدينة. أى أن المواطن: عضو في جماعة سياسية إقليمية تحوز حقوقاً؛ وتخضع لواجبات موحدة⁽⁵⁾ ولذلك فالمواطنة تعنى ضمناً الحالة أو الوضع الذى يكون فيه الشخص

(1) The New Ency. Britannica, art: Citizenship, Vol 3, P:332.

(2) "Macmillan Contemporary Dictionary", art: Citizenship, edit: William D. Halsey, Macmillan, Publishing Co., New York, 1979, P: 182.

(3) "York Dictionary of Law" art: citizen, edit: P. H. Collin, 2nd(ed), York Press, York City, 1992, P:40.

(4) Turner, B. S & Hamilton, P., "Citizenship", Vol 1, P: 212.

(5) أوليفيه دو هامليل وإيف ميلى، للمعجم الدستوري، ترجمة: منصور القاضى،

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، ص 1153.

مواطناً، بما يتضمنه ذلك من حقوق، وواجبات، وإمprivileges⁽¹⁾.
غير أن هذا التعريف لا يعبر بدقة عن المعنى المعاصر للمواطنة؛
فالنظرية الحديثة والمعاصرة في الفكر الفلسفي السياسي قد أكتت على بعض
الجوانب الهامة لتحديد المقصود بدقة عند الكلام عن المواطن والمواطنة.
منها مثلاً مسألة المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات" فالمواطن
عضو في دولة له فيها ما من شخص آخر من الحقوق والإمprivileges التي
يكتفها دستورها، وتمنحها حكومتها، وعليه ما على أي شخص آخر من
الواجبات التي يفرضها ذلك الدستور أو تحددها تلك الحكومة⁽²⁾.

كذلك مسألة المشاركة - بصورة ما - في إدارة شؤون الدولة
أو المدينة التي ينتمى إليها المواطن، حيث إن ذلك يُعد حقاً من حقوقه (بل
واجباً في بعض الحالات).

ونظراً لصعوبة وضع تعريف جامع مانع للمواطنة كما سبق أن ذكرنا،
فإن معظم المعاجم والموسوعات أثرت الاكتفاء بتحديد العناصر التي تترى
فيها المُعبر الأهم عن معنى المواطنة دون للدخول في تفاصيل لا طائل من
ورائها. فدائرة المعارف البريطانية - مثلاً - أشارت إلى المواطنة بوصفها
"علاقة بين الفرد والدولة، حيث يدين بموجيها الفرد بالطاعة والولاء للدولة
ومن ثم يحق له أن يتمتع بحمايتها"⁽³⁾. بينما هناك من قدم المواطنة بوصفها
"حالة قانونية" حيث تُعطى المواطنة الأفراد حقوقاً في النظام السياسي
المنتتمين إليه، على الأقل، كحق التواجد والمشاركة في المنظومة السياسية

(1) "Macmillan Contemporary Dictionary", art: citizenship, P: 182.

(2) حارث سليمان الفاروقي، المعجم القانوني، دار النشر الليبية، طرابلس، 1962،

ص249.

(3) The new Ency. Britannica, art: citizenship, Vol 3, P: 332.

للدولة، وذلك - غالباً - يكون عن طريق التصويت⁽¹⁾. بينما اختصرت موسوعة أخرى للمواطنة في أنها "المشاركة بالعضوية الكاملة في دولة لها حدود إقليمية"⁽²⁾، مما يعنى أن تحديد هوية المواطن الحاصل على هذه العضوية مسألة نسبية تحدها كل دولة بحسب أوضاعها، بينما حاول معجم المصطلحات السياسية أن يُعبر بشكل فيه بعض التفصيل عن معنى المواطنة بقوله: "الواقع أن وضع المواطنة يضمن للشخص الحماية التي تمنحها له قوانين الدولة وتشريعاتها، ويؤدى للمواطن واجبات معينة كدفع الضرائب، والخدمة في صفوف الجيش كما أنه يتمتع ببعض الامتيازات، كحق المشاركة في حكم بلده، وعندما يكون المواطن خارج دولته فإنه يكون تحت رعاية البعثة الدبلوماسية والقنصلية الخاصة بالدولة التي ينتمى لها"⁽³⁾.

غير أن إحدى موسوعات علم الاجتماع لم تكتفِ بوصف المواطنة بأنها مجموعة من الحقوق التي يحوزها الفرد، ومجموعة من الواجبات التي يلتزم بها، بل أوضحت أن مصطلح المواطنة يشير "في العصر الحديث - عادة - إلى المؤسسات والهيئات التي تنظم هذه الحقوق في دولة الرفاهية"⁽⁴⁾. نخلص مما سبق إلى أن المواطنة هي عبارة عن:

(1) علاقة قانونية بين الفرد من ناحية والدولة من ناحية أخرى، وتتضمن

(1) "The Routledge Dictionary of Politics", art: citizenship, edit: Robertson, D., 3rd (ed), Routledge, London & New York, 2004, P:65.

(2) ميشل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، مادة: المواطنة، ترجمة: عياد الهوارى وسعد مصلوح، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، 1994، ص: 110.

(3) على الدين هلال وآخرون، معجم المصطلحات السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 1994، ص: 316.

(4) جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مادة: مواطنة، ترجمة محمد محي الدين وآخرون، ج2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص: 1411.

مجموعة من الحقوق والواجبات الإمتيازات.

(2) للمكانة التي يحوزها الفرد بوصفه عضواً كامل العضوية في مجتمع ما، وتتحقق عضويته الكاملة تلك عن طريق المشاركة في هذا المجتمع.

(2) الأصل العربي للمصطلح:

من المفيد بعد الكلام عن الأصل اللاتيني لمصطلح "مواطنة" أن نذكر هنا الأصل العربي لهذا المصطلح. الذي هو ترجمة لكلمة **Citizenship** الإنجليزية، وكلمة **Citoyenneté** الفرنسية بمعنى "المواطنة"، وهي اشتقاق عن "الوطن". وفي لسان العرب "الوَطَنُ: المنزل تَقِيمُ فيه / وهو موطنُ الإنسان ومَحَلُّه.... ويقال: أَوْطَنَ فلانٌ أرضاً كذا وكذا أى اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيها.. وأَوْطَنَتُ الأرضَ ووطَّنتُها توطِئاً، واستوطنتُها أى اتخذتها وطناً"⁽¹⁾.

فالمواطن إذن هو ساكن الأرض التي اتخذها وطناً، وهو نفسه للمعنى الذي كانت تشير إليه كلمة مواطن قديماً؛ حيث للمواطن هو ساكن المدينة المنتمى إليها.

غير أن تلك الترجمة لم تلق قبولاً عند البعض، من حيث إنها ابتعدت عن المعنى والمضمون الحقيقي للأصل اللفظي للمصطلح، وأن إختيار مصطلح "مواطنة" لم ينطلق من المعنى التاريخي بقدر ما رضىخ للسهولة والمقاربة المعاصرة"⁽²⁾.

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة وَطَنَ (حرف الواو)، ج6، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص: 4868.

(2) هيثم مناع، المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1997، ص: 5.

بينما تبني "برنارد لويس" (*) وجهة نظر مفادها أنه لا توجد كلمة فى اللغات العربية أو الفارسية أو التركية تعيد المعنى المقابل للفظـة **citizen** الإنجليزية، وإنما تعنى كلمة "مواطن" "ابن البلد" فقط، و"سبب غياب كلمة مواطن فى اللغة العربية وللغات الأخرى قد يرجع إلى غياب فكرة المواطن كمشارك وفكرة للمواطنة كعملية مشاركة"⁽¹⁾.

وهناك من اعترض على وجهة النظر تلك برغم من أن بعض الباحثين العرب يتفقون معها⁽²⁾ غير أن أغلب للكتاب والباحثين العرب، قد قبلوا هذه الترجمة، واستخدموها فى مؤلفاتهم ومن هنا فإن الترجمة العربية لمصطلح **citizenship** "بالمواطنة" يمكن اعتبارها ترجمة صحيحة ومقبولة، حيث وجد فيها الباحثون والمفكرون العرب تأصيلاً للمفهوم وتقريباً له من ذهن الإنسان العربى، فضلاً عن ربطه بفكرة الوطنية ذات الأهمية المركزية فى العمل المشترك بين جميع المواطنين"⁽³⁾.

(ب) المواطنة والجنسية والقومية (*) :

إن تعريف المواطنة يتطلب أيضاً توضيح الفرق بين المواطنة من

(*) برنارد لويس Bernard lewis (1916 -): أستاذ دراسات الشرق الأوسط بجامعة برنستون، وأحد أشهر مستشرقى القرن العشرين، اعتبره الدكتور "إدوارد سعيد" أحد أبرز الأمثلة على رؤية الإسلام من منظور ذاتى لا من دراسة موضوعية، له العديد من المؤلفات منها: "العرب فى التاريخ" (1950م)، "أزمة الإسلام: حرب مقدسة، وإرهاب غير مقدس" (2003).

(1) lewis, B, "Islam and liberal Democracy: A Historical Overview", Journal of Democracy, Vol7, N2, April, 1996, PP: 52-63.

نقلاً عن: على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 55.

(2) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 56.

(3) المرجع السابق، ص: 34.

(**) Citizenship, Nationality, Nationalism.

ناحية وبين مصطلحي الجنسية و القومية من ناحية أخرى؛ حيث إنَّ قُرب المعنى قد جعل بعض المفكرين والدارسين يتناول تلك المصطلحات على أنها تعبر عن شيء واحد، بل إن بعض الموسوعات عند تعريفها لمصطلح المواطنة كانت تقصد به للمواطنة والجنسية دون تمييز⁽¹⁾، كما أنَّ التقارب بين مصطلحي الجنسية Nationality والقومية Nationalism قد عمق الخلط بينهما.

(1) المواطنة والجنسية:

الجنسية Nationality إشتقاق عن لفظ Nation (الأمة)، والتي تعنى شعب يقيم بإقليم محدد تحت نظام سياسى موحد، خاصة لو كان لهذا الشعب أصل ثقافى وتاريخى وعرقى واحد⁽²⁾. وبهذا المعنى فكل من ينتمى لهذه الأمة فهو منها؛ أى أنَّ الجنسية وفقاً لهذا للتعريف هى "حالة الإلتواء إلى أمة معينة خاصة لو كان هذا الإلتواء عن طريق الميلاد"⁽³⁾.

ولعل الترجمة العربية للفظة Nationality بالجنسية هى الأكثر دقة، حيث إنَّ الجنس "هو الضربُ من كل شيء، وهو من الناس ومن الطير ومن حدود النحو والعروض والأشياء جملة"⁽⁴⁾. والجنسية هى إشارة إلى انتماء شخص أو شيء إلى دولة معينة، وهو ما ذهبت إليه دائرة المعارف البريطانية سواء كان هذا للحصول على الجنسية "أفراداً أو مؤسسات أو سفناً أو طائرات"⁽⁵⁾. إذن فالجنسية بهذا المعنى يمكن تلخيصها فى نقطتين:

(1) المرجع السابق، ص: 30 - 31.

(2) "Macmillan Contemporary Dictionary", art: nation, P: 674.

(3) Ibid, P: 674.

(4) ابن منظور، لسان العرب، مادة: الجنس (حرف الجيم)، ج1، ص: 700.

(5) The New Ency. Britannica, art: Citizenship, Vol 3, P: 332.

الأولى: إنها رابط قانونى وسياسى يحدده قانون الدولة، ويوحد الفرد بهذه الدولة.

الثانية: مفهوم يعبر عن ارتباط شخص معنوى بدولة معينة⁽¹⁾.

ومما سبق يمكننا أن نقول إنَّ الفرق بين المواطنة والجنسية فى أنَّ المواطنة تعبر عما هو أكثر من مجرد إلتواء قانونى. يقول "آلان تورين"^(*). "المواطنة ليست هى الجنسية، حتى ولو كانت بعض البلدان لا تميز قانونياً بين هاتين الكلمتين؛ فالجنسية تدل على إلتواء المرء إلى دولة قومية، فى حين أنَّ المواطنة تمنح الحق فى الإشتراك فى تسيير المجتمع تسييراً مباشراً أو غير مباشر. فالجنسية تخلق تضامناً فى أداء الواجبات بينما المواطنة تمنح حقوقاً⁽²⁾."

أى أنَّ الفرق بين المواطنة والجنسية يتركز أساساً فى مدى حصول لشخص على العضوية الكاملة فى المجتمع عن طريق المشاركة فيه بأداء واجباته، والحصول على حقوقه، والاستفادة من إمتيازاته، مما يجعل منه مواطناً حقاً، فالمواطنة هى الإمتياز الأسمى للجنسية⁽³⁾.

ومن الناحية القانونية تعتبر الجنسية هى الخطوة الأولى الضرورية

(1) جيرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة: منصور القاضى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998، ص: 373.

(*) آلان تورين Alain Touraine (1925 -) : عالم اجتماع فرنسى، إهتم بدراسة الحركات الإجتماعية اشتهر بأنه صاحب مصطلح "المجتمع ما بعد الصناعى - post Industrial. له أكثر من عشرين مؤلفاً، لم يترجم منها إلى الإنجليزية سوى نصفها فقط، بعض مؤلفاته ترجمت إلى العربية ومن أهم مؤلفاته عن المساواة: "هل تستطيع أن نعيش سوية؟ المساواة والاختلافات" (2000م)، وكتابه "عالم النساء" (2006م).

(2) آلان تورين، ما هى الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة: حسن قبيسي، ط2، دار الساقي، بيروت، 2001، ص: 95.

(3) The New Ency. Britannica, Op. Cit, P: 332.



للمواطنة، أو هي الحالة التي يكون للشخص فيها مواطناً في دولة⁽¹⁾. فالمواطنة تتطلب أولاً الحصول على الجنسية كي يتمكن لحاملها أن يمارس حقوقه، ويؤدي واجباته، لكن الجنسية لا توفر دائماً للمواطنة للأفراد، حيث يحرم الشخص من مواطنته الكاملة إما بإمتناعه عن ممارسة حقوقه وأداء واجباته، والاستفادة من امتيازاته من تلقاء نفسه، أو تمنعه القوانين التي يخضع لها في حالات محددة (كأن يحرم من الترشح لمنصب معين لو كان حاصلًا على الجنسية بينما والداه يحملان جنسية أخرى مثلاً). وخلاصة القول إن كل مواطن يكون حاصلًا على الجنسية، وليس كل من يحمل الجنسية يمكن وصفه بالمواطن. فالمواطن لا يكون كذلك إلا إذا أصبح عضواً كاملاً في المجتمع له حق للمشاركة في العملية السياسية⁽²⁾.

(2) المواطنة والقومية:

إذا ما انتقلنا إلى مصطلح "القومية" الذي قد يختلط في معناه مع مصطلح المواطنة نجد أنه يقترب لفظاً من مصطلح الجنسية سابق الذكر، وحتى يتمكن لنا إدراك الفرق بين المواطنة والقومية ينبغي أولاً أن نعرف سبب الخلط بين المصطلحين. إن الظهور الأول لمفهوم المواطنة كان متزامناً مع ظهور نموذج "دولة المدينة" عند اليونان، حيث ارتبط المفهوم بالأرض والمكان ومن يعيشون عليه. كذلك كان ظهور نفس المفهوم من جديد بعد فترة العصور الوسطى مواكباً لظهور ما عُرف بعد ذلك "بالدولة القومية" أي تلك التي يكون لها نفس الحدود، وتسكنها أمة واحدة لها في الأغلب لغة واحدة، وعقيدة واحدة، وتاريخ مشترك. لذا فقد ارتبط - في تلك الحالة - مفهوم المواطنة بمفهوم القومية بمعناها البسيط، وهو "الشعور بفخر عظيم

(1) Collin, P.H, "York Dictionary of Law", art: Nationality, P: 157.

(2) Routledge Ency. Of philosophy, Art: Citizenship, vol II, P: 362.

سببه انتماء المواطن لبلد معين⁽¹⁾. لذا يمكننا أن نقول إنه إذا كانت المواطنة علاقة قانونية بين الفرد والدولة، وتعتبر عن مكانة تجعل من المواطن عضواً كامل العضوية في المجتمع، فإن للقومية هي تلك المشاعر التي يحملها المواطن في داخله تجاه البلد الذي ينتمي إليه، ويحمل جنسيته ويعد من مواطنيه.

فالقومية هي "إخلاصُ - يكون شديداً في العادة أو متعصباً - تجاه بلد الشخص، ومصالحه وراثته، ورفاهيته، وتقاليدهِ"⁽²⁾. ولعل للرباط هنا بين مصطلحي "المواطنة" و"القومية" يتمثل في أنهما يعبران - ضمناً أو صراحةً - عن الإلتزام إلى بلد ما والاهتمام بمصالحه والاستعداد للدفاع عنه، والعمل على رفاهيته. غير أن القومية كمصطلح سياسي أصبح له استخدام جديد - خاصة خلال القرن العشرين - وهو التعبير عن روح التحرر من الإحتلال، وإنشاء الدولة للقومية التي تجمع أمة واحدة، وتحكم نفسها بنفسها، أو ما يسمى "الرغبة أو الحركة من أجل الاستقلال الوطني"⁽³⁾.

كذلك تعد مسألة "الولاء" **Allegiance** من المسائل التي تربط المواطنة بالقومية، حيث إن المنتمى إلى أمة معينة يدين بالولاء إلى تلك الأمة التي تعبر عن لغته ودينه وثقافته في الغالب، لهذا تعتبر العديد من البلدان مسألة الولاء من المسائل الأساسية للتعبير عن المواطنة "ففي قانون الولايات المتحدة الأمريكية - مثلاً - كل فرد في الدولة يدين لها بالولاء بموجب دستورها وقوانينها، أو دستور أية ولاية فيها وقوانينها... يُعد من مواطنيها"⁽⁴⁾. فالولاء هنا شرط من شروط المواطنة، وهو بدوره من الأسس

(1) Collin, p.H, York Dictionary of Law, P: 158.

(2) "Macmillan Contemporary Dictionary", art: Nationalism, P: 674.

(3) Ibid, P: 674.

(4) حارث سليمان الفاروقي، المعجم القانوني، ص: 249.

التي تتبنى عليها للروح للقومية.

أما عن الفرق بين الجنسية والقومية فهو واضح للغاية؛ فالأولى تعبر عن رابطة قانونية بينما الثانية تعبر عن رابطة روحية.

ثانياً - الركائز الأساسية للمواطنة:

إذا ما نظرنا إلى مفهوم المواطنة كما هو مقم في الأيديولوجيا الليبرالية سنجد انه يبنى على أسس وركائز هامة يمكن تلخيصها في ثلاث ركائز: الفردية، والمساواة، والمشاركة؛ حيث إن غياب أى من تلك المفاهيم أو الركائز يجعل مفهوم المواطنة غير مكتمل، أو ربما غير موجود بالمرة طبقاً للرؤية الليبرالية للمفهوم.

وسنعمل هنا على شرح ودراسة المفاهيم الثلاثة كي يتسنى لنا الإجابة عن التساؤل التالي: ما الركائز الأساسية للمواطنة؟ وما العلاقة بينهن وبين التوجه الليبرالي في صياغة مفهوم المواطنة المعاصر وأهدافه؟

الركيزة الأولى: الفردية Individualism

تعد الفردية(*) من أشهر المفاهيم المتداولة في الحقبة الحديثة بل ربما لم نجد فكرة يأنفها الفكر الحديث أكثر من فكرة للفردية فاهتمامه بها بعيد المدى⁽¹⁾؛ بل إن أهمية للفردية تتعاضد هنا؛ حيث إنها ركيزة أساسية يقوم عليها المفهوم المعاصر للمواطنة؛ فالمواطن في الفكر الليبرالي هو "فرد" قبل أن يكون مواطناً. كما أن للكلام عن الفردية أو المواطنة يكون - عادة - مرتبطاً بالكلام عن علاقة كل منهما بالآخر، وذلك لأن الحقوق التي تنادي بها الأيديولوجيا الليبرالية - ومنها حقوق المواطنة - تبدأ دقماً من الفرد وتنتهي إليه.

(*) يترجم هذا المصطلح أحياناً بالفردانية.

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، ج2، ص: 930.

أ - تعريف الفردية:

إن محاولة تعريف الفردية تجعلنا نواجه نفس العقبة السابقة، وهي صعوبة الوصول إلى تعريف جامع مانع لمعناها. إذ ليس من السهل، إن لم يكن أمراً مستحيلاً، إعطاء تعريف صحيح ومُرَضٍ لتلك الكلمة. إن قصارى ما يستطيع الباحث أن يفعله في مثل هذه الحالة هو كشف ما يمكن إعتباره لب المعنى، إضافة إلى الاستعمالات المتشعبة للفردية⁽¹⁾. ونظراً لتلك الصعوبة في إعطاء التعريف الموجز للفردية فنحاول هنا أن نتتبع النقاط الرئيسية التي تعبر عن الفردية ومضمونها الجوهرى، كي تساعدنا بعد ذلك على فهم علاقتها بالموطنة.

الفردية **Individualism** من الفرد **Individual**. "والفردية بمعناها العام، تطلق على كل نظرية أو على كل اتجاه يرى في "الفرد" أو في "الفردى" أكثر صور الواقع جوهرية، أو أسمى درجات القيمة"⁽²⁾؛ أما من الناحية السياسية فالفردية تهتم بجعل الفرد غاية في ذاته، وهي تعبر عن "اتجاه يهدف إلى تطوير حقوق الفرد ومسؤوليته، ونظرية تدعى أن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات المحيطة به؛ لأن الفرد هو الغاية التي من أجلها وجدت الدولة"⁽³⁾.

ولعل دائرة المعارف البريطانية قد ألقت الضوء على جانب من الفردية الذى استخدم بعد ذلك فى تطوير النظرية الرأسمالية وهو يتعلق بالطبيعة الإنسانية. حيث تقول: "والنظرية الفردية فى الطبيعة الإنسانية تعتقد أن مصالح الفرد العادى البالغ سوف تكون مؤمنة بشكل أفضل عندما يُمنح حريته ومسؤوليته كاملة فى اختيار أهدافه ووسائله التى تحققها، والتصرف بما يلائمها. وهذا الاعتقاد جاء من اقتناع بأن كل فرد هو أفضل حكم فيما

(1) غسان فيانيس، مادة: الفردية، الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـ 2، ص: 930.

(2) للمرجع السابق، ص: 931.

(3) المرجع السابق، ص: 931.

يتعلق بمصالحه الخاصة⁽¹⁾.

وبناء على هذا رأى ظهر الفكر الإقتصادي المدافع عن الملكية الخاصة ورفض تدخل الدولة في شؤون الأفراد، فالفردية بهذا المعنى "تجسد سلبياً الاتجاه المضاد للسلطة، ولكل أشكال السيطرة أو التحكم في الأفراد"⁽²⁾. ولذلك تعتبر الفردية بتعريف أوجز: "مذهب من يرى أن غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد والسماح له بتكبير شؤونه بنفسه"⁽³⁾.

بقي أن نقول إن الليبرالية حين شاعت كإيديولوجيا تتأدى بالحرية، فإن الفئة التي استهدفتها أولاً هم الأفراد بوصفهم اللبنة الأولى للمجتمع، ولأن المجتمع ليس غاية لسمى من الأفراد. فالمثل الأعلى للسياسة الصحيحة تحرير الفرد، وتنمية نشاطه الذاتي وإرجاع وظائف الدولة إلى عدد محدود⁽⁴⁾. أو كما يقولون: النظر إلى الدولة على أنها شرٌّ لا بد منه.

ب - الفردية تاريخياً:

إن أول ظهور لمصطلح الفردية كان في القرن التاسع عشر على يد المفكر والباحث الفرنسي "لكسي دو توكفيل" في كتابه "الديمقراطية في أمريكا" الذي ألفه بعد فترة قضاها في الولايات المتحدة الأمريكية حيث كان يبحث هناك نظام السجون. وقد وصف "لو توكفيل" "الفردية" بأنها نوع من الأثنية، غير أنه قد فرق بينها وبين الأثنية من حيث إن "الأثنية حب المرء نفسه حباً عارماً معسراً، يجعل صاحبه يربط كل شيء بذاته هو، ويؤثرها على كل شيء في الوجود، أما الفردية فعاطفة ناضجة هادئة تجعل كل عضو من أعضاء الجماعة ميالاً إلى الانفصال عن جملة بني جنسه، فينتبذهم هو وأسرته وأصدقائه، ثم بعد أن يكوّن لنفسه مجتمعاً صغيراً خاصاً، إذا به يدع

(1) The New Ency. Britannica, Art: Individualism, vol6, P: 295.

(2) Ibid, P: 295.

(3) الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص: 931.

(4) المرجع السابق، للصفحة نفسها.

المجتمع الكبير وشأنه راضياً مختاراً⁽¹⁾.

وقد عبّر "دو توكفيل" عن رفضه للفردية وتخوفه منها من كونها "أنازية" كامنة، فهي في رأيه تنشأ عن حكم خاطئ... فهي ترجع إلى نقصان في العقل بقدر ما ترجع إلى انحراف أو مرض في القلب... وينتهى بها الأمر إلى أن تندمج في الأنازية ذاتها⁽²⁾.

غير أن البديلة الحقيقية للفردية كانت قبل ظهور المصطلح بكثير، والأرجح أنها كانت في "أثينا" تحت حكم الإغريق، حيث ظهرت الفردية في سلوكيات الشعب الأثيني وفي خطاب الميسس المشهور "بيركليس" حيث نمت الفردية وسط أجواء ديمقراطية الطابع. ولعل ظهور الفردية في بلاد اليونان بالتحديد يرجع للفلسفة اليونانية التي اهتمت بالبحث في الإنسان وأخلاقه وسعادته وعقله^(*)؛ فالإغريق كانوا مخترعين للفردية بصورة ما، وفي عالم يسوده الرق، والخرافات الشرقية، كانوا من أوائل من دافعوا عن القيمة للشخصية للمواطن المتمتع بالذكى، كانوا من أوائل من فكروا في أن المرء بحولته وعواطفه وذهنه هو سيد العالم، وأن الدنيا قوقعه التي يستطيع أن يفتحها ويكشف أسرارها بالذكاء والشجاعة، وأن عقل الفرد يقابل قوى الطبيعة، وأن كل إنسان يستطيع أن يشعر وأن يفكر.. هو ملكٌ حقاً⁽³⁾.

والفردية اليونانية كان لها طابعها الخاص؛ فلم تكن تعنى أن يعزل الفرد عن باقي المجتمع، أو أن يبحث عن مصلحته، بل كانت بالأحرى تعنى

(1) الكسي دو توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ج2، ص: 109.

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(*) ظلت الفلسفة اليونانية تركز اهتمامها على النظر في الطبيعة. والموجودات، وتهتم أكثر بنشأة العالم ومكوناته الأساسية حتى جاء "سقراط" (469 - 399 ق.م) وركز اهتمامه بالنظر إلى الإنسان وسعادته

(3) كلايف بل، للمدنية، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (دبت)، ص: 85.

أن كل فرد له حقوق، وعليه التزامات في مجتمعه، "وبينما نرى الفكر الحديث يبدأ بحقوق الفرد، وينظر إلى الدولة على أساس أنها تقوم لتحقيق الظروف التي تمكنه من النهوض، نرى الفكر اليوناني يبدأ بحق الدولة في أن يكون لها وجود من الحكم الذاتي والكفاية الذاتية، ثم ينظر إلى الفرد على أساس أنه يوجد للتنمية هذا الوجود"⁽¹⁾. لذلك نرى أن فردية الأغريق لم تكن فردية جامحة، بل فردية متعلقة تعطى الفرد قيمته وتقدر دوره في المجتمع؛ لكنها أيضاً تهتم بالدولة وتراها نتاج عمل الأفراد. ففي الوقت الذي دافعت "أثينا" عن الملكية للفردية فيه كانت الدولة لا تزال تشرف على الأملاك الخاصة، وتحفظ لنفسها بنصيب في الغابات والمحاجر والمناجم"⁽²⁾. ولعل "بيركلين" حين دافع عن الفردية في خطابه الشهير الذي أُن في شهداء "أثينا" في الحرب إنما كان يدافع عن معنى أن يقوم الفرد بدوره في مجتمعه بالمشاركة في نهوض دولته. يعلق "إرنست باركر" (*) على شعور اليونان بقيمة الفرد: "وقد اتخذ صورة عملية على هيئة مفهوم عملي لحقوق المواطن الحر في مجتمع يتمتع بالاستقلال، وهو مفهوم يعتبر جوهرأ أساسياً في فكر المدينة اليونانية المستقلة"⁽³⁾. ولعل للديمقراطية الأثينية هي الدليل الأوضح على فردية اليونان، حيث إن الديمقراطية هي من أكثر النظم السياسية التي

(1) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر، ج1، مؤسسة

مجل العرب، القاهرة، 1966. ص:56.

(2) المرجع السابق، ج2، ص:57.

(*) إرنست باركر (1874 - 1960م): من أشهر أساتذة العلوم السياسية ببريطانيا، عمل

كرئيس لكلية لندن الملكية (1920 - 1927م)، وأستاذ العلوم السياسية بجامعة

كامبريدج (1928م)؛ حصل على لقب فارس عام 1944م. من أشهر مؤلفاته: كتاب

"الحروب الصليبية" وكتاب "النظرية السياسية عند اليونان"

(3) المرجع السابق، ج1، ص:13.

تهتم - بل وتقوم - على مشاركة الأفراد." ومع أن الديمقراطية الأثينية كانت قصيرة الأجل، إلا أنها كانت فردية، حتى أن فرديتها كانت أفضل من المفهوم الأفلاطوني عن الدولة.⁽¹⁾ حيث اهتم "أفلاطون"^(*) أكثر بالمجتمع والدولة، ورفض فكرة الملكية الخاصة، كما رفض فكرة الأسرة، بل إنه كان يبدأ "الجمهورية" وفي ذهنه فكرة محاربة الرأي للزائف عن أن الذات الإنسانية وحدة منعزلة لا تهتم إلا بارتضاء نفسها، كما كان يهدف ... أن يقيم مكانه أن الذات جزء من نظام.⁽²⁾

حيث إن دور المواطنين هو أداء الأعمال المخصصة لكل منهم من أجل خير المجتمع ككل، وقد عبر عن رفضه للديمقراطية بقوله إنها "تعنى وجود عدد من الدول لدخل الدولة الواحدة بقدر ما في هذه الدولة من أفراد."⁽³⁾ لهذا فقد رفض "أفلاطون" الفردية في "الجمهورية" بوصفها حياً للذات قد يدفع الإنسان إلى أن يطغى على غيره، وقم فكرته عن طبيعة الفرد ودوره في المجتمع بوصفه جزءاً من نظام أكبر. وهو الموقف الذي انتقده "باركر" قائلاً: "وينبغي علينا قبل كل شيء أن نعرف أنفسنا كأفراد مستقلين حتى نستطيع بعد ذلك أن نرتفع إلى ما هو أعلى من هذه المعرفة، وأن نعرف أنفسنا كجزء من نظام

(1) للموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، ج2، ص: 932.

(*) أفلاطون (427 - 347 ق.م): أحد أكبر فلاسفة اليونان، اشتهرت فلسفته بأنها مثالية كان يكتب مؤلفاته في صورة محاورات، أشهر مؤلفاته السياسية هي "الجمهورية" حيث شرح فيها رؤيته عن المدينة المثالية في نظره.

(2) إيرست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج2، ص: 60.

وانظر مسألة رفض أفلاطون للفردية ورؤيته عن اشتراك الكل في تحقيق الغايات بتقسيم العمل في: أفلاطون، محاورات الجمهورية: المحاورات الكاملة، ترجمة: شوقي تماراز، ج1، الأهلية للنشر، بيروت، 1994، ص: 86 - 126.

(3) المرجع السابق، ص: 140.

أكبر وأكثر اتساعاً، نخدم غرضاً أفسح مدى. هذه القدرة على معرفة أنفسنا كأفراد مستقلين هي التي يهدمها "أفلاطون" عندما يلغي الملكية والأسرة لأن هذين النظامين هما الأسس التي يقوم عليها أى إحساس واعٍ بالذات الفردية⁽¹⁾.

ولعل خوف "أفلاطون" وتوجهه تجاه الفكر الفردى هو ما دفعه لرفض الملكية الخاصة، والأسرة، ومبادئه بالشيوعية فى المال والنساء، أكثر من رؤيته لأى سلبات فعلية للنظام الفردى للديمقراطى الذى كان سائداً بنجاح فى زمن "بيركليس" حيث كل شخص فى المجتمع يمارس فرديته ويحقق ذاته، وفى نفس الوقت يقوم بدوره السياسى والإجتماعى بكفاءة "وهذا الجمع بين الأصالة الفردية والتنوع المتعدد الجوانب - وهو الشيء الذى دافع عنه "ميل" فى العصور الحديثة بقدر ما دافع عنه "بيركليس" فى أيامه - لم يكن فى نظر "أفلاطون" إلا كلاماً يلقى، وقولاً جميلاً يستر صفة سيئة"⁽²⁾.

غير أن رؤية "أفلاطون" لا تعبر عن التيار الذى ساد فى بلاد اليونان خاصة "أثينا" حيث للفكر الفردى والنزعة للديمقراطية والإعلاء من قيمة الإنسان، "سقراط"^(*). كان فردى النزعة حين رأى أن كل إنسان مسؤول عن تصرفاته وأن "السلوك الخلقى تقع تبعاته دائماً على الفرد، فهو من الناحية الخلقية فردى"⁽³⁾.

(1) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج2، ص: 98 - 99.

(2) المرجع السابق، ص: 139.

(*) سقراط (469 - 399 ق.م): فيلسوف وحكيم يونانى، عاش بأثينا ومات بها. اسم يعرف له كتب وإنما انتقلت أراؤه للفلسفة عن طريق الفيلسوف "أفلاطون"، والمؤرخ "زينوفون". أتهم بالفساد للشباب والإساءة للتقاليد الدينية. وحكم عليه بالإعدام. بعد محاكمة ظالمة.

(3) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، ج2، ص: 932.

كذلك يمكن أن نلاحظ عند "أبيقور"^(*) هذا التوجه للفردى، فقد "طور الفردية إلى مستوى أكمل من أى مستوى آخر عرفته البشرية حتى ذلك التاريخ، وقد اعتقد أن الفرد وحدة الإجتماع وأساسه".⁽¹⁾ وكذلك الحال مع "الرواقية" التى "طورت مبدأ المساواة الأخلاقية، وتبنت المذهب الفردى حتى غدت الفردية أفضل فكرة ملهمة فى المذهب الرواقى". ولعل ذلك ما أثر فى "ميتشرون" الرومانى بعد ذلك، فنادى فى عهد الجمهورية الرومانية بأهمية مشاركة المواطنين فى شؤون الدولة.

ولعل للنزعة الفردية فى بلاد اليونان، التى قامت على أصل فلسفى مصدره البحث فى أمور الإنسان وطبيعته العقلية والبيولوجية وخاصة تلك الخيرة "لأن الناس بيولوجياً منفصلين ويتمتعون بصفة الإستقلال... لذلك، فنحن "أفراد" بالطبيعة".⁽²⁾

هى التى دفعت اليونان للإهتمام بدراسة الإنسان بل والولع باستكشاف خباياه الروحية والجسمية، كما يدل على ذلك قول أحد الشعراء اليونان: لا أعرف شيئاً يثير الإعجاب بقدر ما يثيره الإنسان⁽³⁾.

ومن هنا كان للفردية الأثر الأكبر فى تطور الفكر السياسى عند اليونان. يقول "إرنست باركر": ".. وهكذا نرى أن الشعور بقيمة الفرد كان

(*) أبيقور Epicurus (341 - 270 ق.م): فيلسوف يونانى شهير، له مدرسة فلسفية باسمه، اشتهرت فلسفته الأخلاقية بالدفاع عن فكرة اللذة التى هى الخير الأسمى عنده وهى غاية الحياة.

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـ2، ص: 932.

(2) "Encyclopaedia of Political Thought", art: Individualism, edit: G.W. Sheldon, Facts Inc., New York, 2001, P: 156.

(3) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـ2، ص: 933.

الشرط الأول لنمو الفكر السياسي في بلاد اليونان⁽¹⁾.

فإذا ما انتقلنا إلى بلاد الرومان سنجد أن التيار الفلسفي الأقوى الذي تأثرت به روما هو تيار الفكر الرواقي، والذي كان يرى فيه الفلاسفة الرومان وجهة نظر تختم توجه الإمبراطورية من حيث إنه ينادى بمواطنة عالمية، حيث كل البشر متساوون، غير أن هذا التيار كان يهدد الإمبراطورية من ناحية أخرى؛ حيث المساواة تعنى إلغاء العبودية وتهييار النظام الاجتماعي الروماني كله، لذلك لم يتبن هذا الفكر أحد من حكام "روما" عدا الإمبراطور الرواقي "ماركوس أوريليوس"^(*) غير أنه لم يطبقه في حكمه واكتفى باعتاقفه وحده، وسجل خواطره عن الرواقية والتي نشرت بعد موته⁽²⁾.

وعلى الرغم من إنحصار "الفردية" في الحقبة الرومانية أمام السسلطة المطلقة لأباطرة روما، إلا أننا يمكننا أن نلاحظ بعض الومضات التي عبر عنها "شيشرون" المتأثر بالفكر الرواقي وذلك في أواخر الحقبة الجمهورية، حيث إنه أدخل مصطلح الشعب **Populus**، وكان يرجو الحصول على الموافقة الشعبية في الأمور السياسية والشرعية⁽³⁾. وهو ما يعبر عن اهتمامه

(1) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، جـ1، ص: 12.

(*) ماركوس أوريليوس (121 - 180م): كان من أصول ملكية، وأصبح إمبراطوراً لروما عام (161م) اعتنق الفكر الرواقي وألف فيه كتابه الضخم (12 مجلداً) للمسمى "التأملات" الذي عرض فيه للفكر الرواقي، ناهض "أوريليوس" الديانة المسيحية واعتبرها خطراً على الإمبراطورية. مات بالطاعون عام (180م).

(2) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، ص 133-26.

(3) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، ص 101.

وانظر حياة شيشرون ومواقفه في: كلود نيكوليه وآلان ميشال، شيشرون، ترجمة محمد نبيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982.

بالأفراد، بل بالإنسان بشكل عام، وقد رأى "نيسشرون" أيضاً أن الدولة "مؤسسة عامة" حيث يحق لكل المواطنين المشاركة فيها "سلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد أجمعين ... فالأفراد يكونون بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها (1).

غير أن هذا لا يغير من الواقع الأقوى، وهو أن الإمبراطورية الرومانية لم يكن لها فلسفة خاصة بالرومان، ولكتفت روما بمنظومة القوانين التي وضعتها، والتي كانت تعبر أساماً عن الوضع السياسى والاجتماعى لتضخم الإمبراطورية للرومانية آنذاك أكثر من تعبيرها عن أى توجه أو تيار فلسفى.

فإذا ما انتقلنا إلى الحقبة المسيحية فى فترة العصور الوسطى سنجد المصدر الثانى للفردية يظهر لنا بوضوح، فكما كان المصدر الأول للفردية - وهو المصدر الطبيعى - نتاج الفكر الفلسفى من كوننا مستقلين ومنفصلين بالطبيعة، فإن المصدر الثانى - وهو المصدر الدينى - نتاج انتشار المسيحية فى أوروبا، حيث روج رجال الكنيسة منذ نشأتها وحتى نهاية فترة العصور الوسطى إلى فكرة أن "الرب قد خلق كل فرد وشخص كوحدة مستقلة كى يتصل به بشكل شخصى ويختار الخلاص عبر المسيح بشكل فردى" (2).

ولعل الإضافة للحقة التى قدمتها المسيحية إلى الفكر للفردى أنها لم تكف بالجانب الفيزيقي أو الطبيعى بل تخطته إلى ما هو أبعد من ذلك حيث انظر إلى "الفرد" بوصفه روحاً، ذلك أنها - أى المسيحية - "قد أكدت الطبيعة النهائية للروح الفردية، وركزت مأساة الحياة حول مصير تلك الروح" (3). ومن هنا يمكننا أن ندرك أنه "إذا كان الفكر اليونانى قد اقتصر

(1) المرجع السابق، ص 103.

(2) "Ency. Of Political Thought" Art: Individualism, P: 156.

(3) جون ديوى، الفردية قديماً وحديثاً، ترجمة خيرى حماد، مكتبة الأسرة، القاهرة،

2001، ص 65.

على المستوى الأخلاقي فى اهتمامه بالفرد، فإن الفكر المسيحي تجلوز مجال الأخلاق إلى مجال الميتافيزيقا⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن التيار المبادئ فى الفكر الميساسى الغربى يقول إن الفردية قد ظهرت فى صورة قوية وحقيقية خلال بدايات عصر النهضة وتحديداً بدءاً من عام 1500 ميلادى، فإن هناك من يرى أن عملية ظهور الفردية إنما هى "عملية تدريجية أمتدت من أواخر القرن الحادى عشر إلى منتصف القرن الثانى عشر"⁽²⁾. (*)

وأن هناك أدلة كثيرة على ظهور حالة من الاهتمام بالذات والنفس، وأن تلك الحالة كانت بالفعل موجودة فى العالم المسيحي خلال الحقبة المدرسية كالإعتراف المسيحي^(**) كوسيلة لتحليل العالم الداخلى للفرد، ومذهب الاستبطان^(***)، والتجارب فى حقل كتابة السيرة الذاتية، ومحاولات القيام بتحولات من رسم الأيقونات^(****) إلى رسم البورتريه^(*****)، وإعادة تفسير طبيعة المسيح

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، ج2، ص 933.

(2) Gurevich, A, "The Origins of European Individualism", Black Well Publishers Limited, Oxford, 1995, P:5.

(*) صاحب تلك الرؤية التاريخية هو "كون موريس" (1928 -) أستاذ فخري العصور الوسطى فى جامعة سالوز همتون وزميل الأكاديمية البريطانية للعلوم الاجتماعية والإنسانيات. وقد قدمها فى كتابه "كتشاف الفرد 1050 - 1200م".

(**) الاعتراف Confession: أحد أسرار الكنيسة المبيعة، وهو يعنى أن يعترف الإنسان بخطأه ويتوب عنه، ولا يتم ذلك إلا أمام الأب للكاهن الذى أخذ سلطان الحل والربط من الرب. ولا يعترف البروتستانت بالإعتراف.

(***) الاستبطان MySticism: مذهب يعمل على صنع تواصل بين الذات والله والعالم، وله العديد من الصور: فهو للتصوف Sufism فى الإسلام، وهو التآله Theosis فى المسيحية، وهو للوصول للرفانا فى العقائد الهندية .

(****) الأيقونات Icon: طريقة للرسم وفقاً لاعتبارات لاهوتية.

(*****) البورتريه Portrait: فن رسم الأشخاص.

بصورة أكثر إنسانية، وشعر الحب، ومولد علم دراسة النفس. كل ذلك علامات على طريق الإهتمام والتركيز على النفس، لذى أصبح - في تلك الفترة - متاحاً للعديد من رجال الكنيسة - وفي بعض الحالات المحودة - للمتعلمين من العامة أيضاً⁽¹⁾.

غير أن ذلك لا يغير من حقيقة أن الفردية قد تولدت - بشكل أو بآخر - خلال حقبة العصور الوسطى المسيحية؛ فسلطة للكنيسة الكاثوليكية التي تعاضمت خلال تلك الفترة كانت عائقاً صعباً أمام الروح الفردية، وبقيت تلك الأخيرة موجودة على استحياء وسط قلة من رجال الدين أو بعض المتعلمين من المدنيين، لذلك أصبح "دور الفرد في القرون الوسطى ثانوياً نتيجة السيطرة الكاملة التي مارسها الكنيسة الكاثوليكية على المجتمعات الأوروبية برمتها. من هنا تأتي أهمية الدور الذي أدته حركات الإصلاح الديني البروتستانتية ابتداء من القرن السادس عشر؛ ذلك أن الفرد لا الكنيسة وسلطانها الإكليركية، بات هو المرجع في تفسير الكتاب المقدس ومن ثم إقرار نمط حياته"⁽²⁾.

وقد كان لحركة الإصلاح الديني التي قام بها "مارتن لوثر" في بدايات القرن السادس عشر الأثر الأكبر في إخراج الروح الفردية الكامنة، حيث أعيد بث الأفكار المحفزة للروح الفردية والمستندة إلى مصدر ديني، فقد شدد "لوثر" على كرامة الفرد وحريته ومسؤوليته؛ فإله يتحدث إلينا ونحن نجيبه بالإيمان الذي هو مسألة فردية. فقد أدرك (لوثر) أنه في نهاية الأمر سيكون كل فرد مسؤولاً بشكل مباشر أمام الله، وإن يمكنه أن يختبئ وراء شخص

(1) Gurevich, Op. Cit., PP: 5-6.

(2) الموسوعة الفلمنية العربية، مادة: الليبرالية، ج2، ص 1156.

آخر عند الموت أو ماعة الحساب⁽¹⁾.

ومن هنا أصبحت المسيحية البروتستانتية تمثل طاقة دفع كبرى للفكر الفردي، بعد أن كانت في صورتها الكاثوليكية هي العبء الكبرى أمامه طوال فترة العصر الوسيط.

ومن حيث بدأ عصر النهضة، بدأت الفردية في الصعود المضطرد .. بل والمدوى، وبدأ الكلام عن الفردية بشكل عام وعلى الملأ، بعد أن كانت الفردية تعاني للكبت منذ قرون، مما أوحى للبعض أن الفردية لم تبدأ بالظهور إلا في عصر النهضة.

وقد ساعد ضعف الكاثوليكية الإنجليزية إلى انتشار الفكر الفردي هناك مقترناً برواج الأفكار الإصلاحية بين الناس، وهو ما أدى بعد ذلك إلى تحول لتجتزأ كلية بعد ذلك إلى المذهب البروتستانتى مما أسهم فى دعم الفكر الفردي بصورة أكبر.

ولعل كتابات الفيلسوف الإنجليزي "توماس هوبز" كانت المعبر الأول عن تلك الروح الفردية التي بدأت بالانتشار منذ عصر النهضة. ويمكن اكتشاف فردية "هوبز" بكل وضوح في فلسفته السياسية من حيث إنه جعل مسألة قيام الدول وتأسيسها عملاً إنسانياً محضاً، قام به الأفراد حينما وجدوا مصالحهم في ذلك، بعد أن بات الاستمرار في العيش وسط حالة "حرب الجميع ضد الجميع"^(*) مستحيلاً. يقول "هوبز" عن تلك الحالة: "من هنا يبدو واضحاً أن الناس كانت تعيش بلا سلطة عامة تردعهم، وهي تلك الحالة التي نسميها "الحرب" وتلك للحرب هي في الواقع حرب الجميع ضد الجميع"⁽²⁾.

(1) Nurnberger (Klaus), "Martin Luther's Message For us Today", Cluster Publications, South Africa, 2005, P: 137.

(*) وهي باللاتينية: "bellum Omnium Contra Omnes" وقد ذكرها هوبز في كتابه "عن المواطن De Cive".

(2) Hobbes T, "The Collected English Works Of Thomas Hobbes", Vol III, PP: 112-113.

وقد كانت تلك الحالة الفوضوية - في نظر هوبز - هي الدافع الأساسي للأفراد لإنشاء المجتمع المدني" كي يُخرجوا أنفسهم من حالة الحرب التعيسة تلك⁽¹⁾.

لكنه - رغم منهجه الفردي - لم يكمل الطريق إلى آخره، وارتد مرة أخرى مؤيداً للحكم المطلق معللاً ذلك بأنه أكثر أمناً، فالفردي بين إختيارين - من وجهة نظره - إما المطلقة المطلقة أو الفوضى المطلقة، "والحاكم إما أن يكون سلطانه كاملاً معترفاً به ومن ثم توجد للدولة، أو لا يُعترف به، ومن ثم توجد للفوضى"⁽²⁾ غير أن هوبز على الرغم من ذلك قد فتح الباب لمن جاء بعده - خاصة فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر - للكتابة عن الأفكار السياسية الجديدة والتي كانت الفردية إحداها.

ولعل لتحرك الأول الناتج عن تيار الفكر الجديد في أوروبا كان تحريك رجال البرلمان من الطبقة البرجوازية ضد سلطة الملك المطلقة في إنجلترا، والذي سمي بالثورة المجيدة عام 1688م. وهي الثورة التي حفزت "جون لوك" للكتابة عن الحكومة مناصراً للحرية والفردية، ومناهضاً للحكم المطلق بكل صوره، بل وتكلم عن حق الثورة، وكيف يكون للأفراد المتعاقدين لإنشاء دولة الحق في الإطاحة بالحاكم إذا ما أخل بشروط العقد كما أنه ضد فكرة المواطن الإيجابي لمشارك في مجتمعه، وقد صاغ "لوك" مذهباً دينياً للنزعة جعل من الفردية تلك الصفة التي يتصف بها كل إنسان بشكل مساوٍ لغيره، ومستقلاً عن غيره وهي "عبد الله" فالفردية هبة من الخالق لقادر الحكيم⁽³⁾ وهي إحدى الصفات الأساسية التي وضعها الله فينا منذ نشأة الأولى. يقول "لوك":

"إن الرغبة الأولى والأقوى التي زرعها الله في البشر، وشكلها كمبدأ

(1) Ibid, P:153.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي "الغربي"، ص 231.

(3) Oakeshott, M, "Morality And Politics In Modern Europe", Yale University Press, New York, London, 1993. P: 58.

أساسى فى طبيعتهم هى الرغبة فى "حفظ الذات" والتى هى الأساس لحق كل المخلوقات فى مساعدة كل واحد منهم لنفسه وتصرف كل منهم فى نفسه⁽¹⁾.

ولعل "لوك" هنا يستثمر المصدر الثانى الذى قامت عليه فكرة الفردية وهو المصدر الدينى حيث يحاول أن يناهض الفكرة الإستبدادية عن الحق الإلهى فى الحكم التى شاعت فى القرون الوسطى عن طريق فكر يرتكز على أسس دينية أيضاً حيث "السلطة الوحيدة التى يعرفها الأفراد هى سلطة الخالق. الله نفسه"⁽²⁾ ومن هنا يمكننا أن نلخص فكرة "لوك" عن الفردية التى قدمها من منظور دينى فى محورين:

الأول: لا أحد له سلطة لياً كانت - على أحد: فيوصف لكل عبداً لله، فالكل متساو، وكل إنسان هو سيد نفسه.

الثانى: إن واجب كل إنسان أن ينظر إلى أخيه الإنسان كئذٍ مساوٍ له، ولا يفعل ما يؤذيه أو يغضبه أو يعوقه بوصفه عبداً لله⁽³⁾.

كذلك فقد أضاف "لوك" إلى مفهوم الفردية حين قدم رؤيته عن الحكومة التى ينبغي عليها - وفقاً لرأى "لوك" - ألا تتدخل فى حياة الأفراد إلا فى أضيق الحدود وعند الضرورة؛ ذلك أن الحكومة فى نظر "لوك" تشبه "الحكم" الذى يدير المباراة، من حيث إنه يهتم بالقواعد لكنه لا يشارك فى اللعبة، فصورة الحاكم ليست هى صورة "المدير" ولكنها بالأحرى صورة "الحكم" الذى تتلخص وظيفته فى إدارة قوانين اللعبة التى لا يعد هو طرفاً فيها⁽⁴⁾ ومن هنا نشأ مفهوم "تولة الحد الأبنسى" أى تلك التى لا تتدخل فى حياة الأفراد وتكون جل مهلمها هى الإشراف على سير القواعد والقوانين دونما أى خرق أو انتهاك. ومن هنا أصبحت حرية الأفراد

(1) Locke, J, "The Works of John Locke" Vol, IV, P:280.

(2) Oakeshott, M, Op. Cit, P: 56.

(3) Ibid, P: 54.

(4) Oakeshott, M, "Morality And Politics In Modern Europe, P: 49.

تناسب عكسياً مع سلطة الدولة؛ فكلما زادت سلطة الدولة قلت حرية الأفراد والعكس صحيح.

وصفوة للقول إن "لوك" بنظرته الليبرالية وميوله الديمقراطية قد أعطى دفعة قوية للفكر الفردى مطلقاً فى ذلك من خلفية دينية.

فإذا ما انتقلنا إلى القرن الثامن عشر سنجد أنه بالإضافة إلى قيام ثورتيين كبيرتين - هما الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية - وللتين ارتكزنا على أفكار ليبرالية وفردية، فقد ظهر المصدر الثالث للفكر الفردى وهو المصدر الإقتصادى، والذي قمه الفيلسوف الإسكتلندى "آدم سميث" فى كتابه "ثروة الأمم" والذي روج فيه لفكرة أن المنفعة العامة فى مجال الإقتصاد تتحقق فقط لو تركنا كل فرد يبحث ويعمل على خدمة منفعة الفردية، وأن الدولة عليها ألا تتدخل حيث إن "الإبداع الفردى فى العمل والتجارة يولد أكثر الإقتصاديات طبيعية وإنتاجية"⁽¹⁾ وقد صيغ ذلك الفكر فى مبدأ "دعه يعمل دعه يمر" الذى أصبح شعار السوق الحرة، والإقتصاد الرأسمالى بعد ذلك.

ولعلنا نلاحظ حين نتبع المصادر الثلاثة للفردية (طبيعية - دينية - اقتصادية) مدى العلاقة الوثيقة التى تربط بين الفردية من جانب وبين الديمقراطية والرأسمالية والبروتستانتية من جانب آخر، وهى العلاقة التى جعلت "ماكس فيبر" (*) يقول "ليس من قبيل المصادفة أن الفردية تميل إلى نقطة التقاء مع كل من: الثقافة للرأسمالية والديمقراطية والبروتستانتية

(1) "Ency. Of Political Thought" art: Individualism, P: 156-57.

(*) ماكس فيبر Max Weber (1864-1920م): عالم اجتماع المانى، وأحد مؤسسى علم الاجتماع الحديث. درس فى جامعة "غرايبرج" (1894م) وهيدلبرج (1896م) هو صاحب تعريف "الليبرالراطية"، من أشهر مؤلفاته: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية". وقد توقف عن التدريس عام 1898م.

الحديثة فى بلدان مثل (سويسرا - هولندا - بريطانيا- الولايات المتحدة)⁽¹⁾، وقد أصبح من اليمير عند هذه المرحلة من تاريخ الفردية إدراك الترابط الوثيق بين الليبرالية والفردية والرأسمالية والديمقراطية^(*)، هذا الترابط الذى صنع ثقافة العالم الغربى طوال القرنين التاسع عشر والعشرين.

إلا أنه رغم تغلغل هذا الفكر الليبرالى الديمقراطى الفردى وسط معظم المجتمعات الأوربية وفى امريكا بحيث أصبح القرن التاسع عشر متمسكاً بالحرية التى أمنت التفاضل بين الأفراد، وحقت للمساواة بين الناس، فانبثق على نطاق واسع الفرد المتحضر المشغول بفرديته، والمؤمن بالحرية التى سمحت له بالتعبير عن امكانياته وفعالياته بطرقه الخاصة⁽²⁾؛ فلن النتائج السلبية للرأسمالية المتطرفة والليبرالية الكلاسيكية، بالإضافة إلى اشتداد سطوة للفكر القومى تحت تأثير الفكر للهيجلى^(**) - كل هذا قد شكل ضغطاً ضد الفردية والرأسمالية مما حفز العديد من الكتاب إلى البحث عن البديل أو على الأقل تعديل الفكر الفردى الليبرالى لتجنب السلبيات التى عاشتها الشعوب الغربية فى القرن التاسع عشر جراً تطبيق هذا للفكر.. فنرى

(1) "Ency. Of political Thought", Art: Individualism, P: 157.

(*) الديمقراطية "Democracy": هى حكم الأكرية الشعبية، وهو أحد نظم الحكم المعروفة منذ عهد اليونان قديماً، وتقسّم إلى (مباشرة وغير مباشرة)، حيث يمارس فى الأولى الشعب الحكم بشكل مباشر عن طريق التصويت على كل قرار أو قانون، بينما ينتخب الشعب من ينوب عنه فى تلك العملية فى الديمقراطية غير المباشرة لهذا تسمى "بالديمقراطية للابنية" وهى الأكثر شيوعاً فى وقتنا الحاضر.

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية ج2، ص: 936.

(**) دافع الفيلسوف الألماني "هيجل" عن الدولة وجعلها أعلى مكانة من الفرد والأسرة فى منهجه الجلى، وشدد على مسألة للرباط القومى، وأن الفرد ليس له قيمة دون الانتماء إلى لكل الأكبر وهو "الدولة"

"الكسى دو توكفيل" يوجه نقده وتخوفه من الفردية، بل ويقم ما سماه بمبدأ "المصلحة الشخصية"^(*) كحل مقاوم للنزعة الفردية عند الناس والتي لها أضرار بالغة من وجهة نظره إذ يقول:

"لست أخشى أن أقرر أن مبدأ المصلحة الشخصية هذا يبدو لى فى الجملة أصلح للنظريات الفلسفية كلها لاحتياجات أهل العصر، فهو ضمانهم الوحيد للباقي لهم ضد أنفسهم. وعلى هذا وجب أن نتجه إليه بحوث الأخلاقيين فى عصرنا، وحتى إن رأوه قاصراً أو ناقصاً فإنه يجب أن يتبع على أساس أنه ضرورة"⁽¹⁾.

كذلك عبّر "جون ستورات ميل" عن تيار ليبرالى معتدل، رفض التطرف الذى تميزت به الليبرالية الكلاسيكية "وطالب بكبت الفردية المتطرفة، أى حرية الإنسان المطلقة التى لاتحدّها حدود، دون اعتبار لواجباته ومسؤولياته الإجتماعية"⁽²⁾.

وحدد حرية الفرد فى صنع اختياراته وقراراته التى يرى فيها مصلحته بحدود اجتماعية أساسها عدم إيذاء الآخرين أو الاعتداء على حرياتهم. يقول "ميل"؛ "أولاً: للفرد غير مسؤول عن أفعاله أمام المجتمع عندما تكون هذه الأفعال لا تمس أحداً سواه... ثانياً: أما بالنسبة لأفعال الفرد التى تكون ضارة بمصالح الآخرين، فإن الفرد مسؤول عنها، وهو فى هذه الحالة يمكن أن يخضع إما للعقاب القانونى أو الإجتماعى وفق ما يراه المجتمع ضرورياً

(*) يعتقد "دو توكفيل" أن للفردية تجعل كل شخص ينزع إلى العزلة والإنفصال عن المجتمع، بينما يجبر مبدأ المصلحة الشخصية الأفراد على الاهتمام ببعضهم بعضاً عن مصالحهم الشخصية مما يقاوم خطورة الفردية.

(1) الكسى دو توكفيل، للديمقراطية فى امريكا جـ2، ص: 138.

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، جـ2 ص: 938.

لحماية نفسه.⁽¹⁾

غير أن التيار الأعنف الذى حارب الفردية فى القرن التاسع عشر هو التيار الذى تبنى وجهة النظر الاشتراكية الثورية الذى عبر عنه كارل ماركس^(*) والذى طالب بالابتعاد الكلى والجذرى عن المبادئ الفردية.⁽²⁾ خاصة وأن الأسس الفلسفية التى انطلق "ماركس" منها لصنع فكره السياسى والإقتصادى، كانت تتشكل بالأساس من العناصر الفكرية لفلسفة "هيجل". والذى كان يرى أن "الفرد إن تكون له موضوعية، ولا فردية أصلية، ولا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضواً من أعضاء الدولة. فالإتحاد الخالص والبسيط هو المضمون الحقيقى، والهدف الصحيح للفرد، ومصير الفرد هو أن يعيش حياة كلية جماعية.⁽³⁾ لهذا كان الفكر الماركسى فكراً جماعياً - أول فردياً - يتحدث عن صراع الطبقات، وتطور المجتمع، لكنه لا يتكلم عن الروح الفردية أو القيمة الفردية، لأنه - ووفقاً لفلسفة "هيجل" - لا يرى أى قيمة للفرد غير كونه عضواً فى المجتمع الأكبر.

غير أن هذا التيار لم يقو وتنجح دعوته إلا مع بدايات القرن العشرين؛ حيث سادت التيارات الفكرية الشمولية كالنازية،

(1) جون ستوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، ص: 231.

(*) كارل ماركس (1818 - 1883م): فيلسوف ومبشئ ألماني، وصاحب مذهب يحمل اسمه Marxism، دافع عن الفكر الاشتراكي، وحارب للرأسمالية واعتبرها مرحلة ستنتهى ليتحول المجتمع إلى الاشتراكية ومن بعدها إلى الشيوعية التى سينعم فيها كل المواطنين بالمساواة والعدالة. أهم مؤلفاته: "رأس المال"، "نقد الاقتصاد السياسى".

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، ج 2، ص: 937.

(3) هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج 1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص: 498.

والفاشية(*) ونجاح الثورة البلشفية(**) في روسيا والتي قامت على الأفكار الماركسية، وأصبح الكلام عن الطبقة والدولة والمجتمع هو الشائع وتولرت الفردية ولم يعد لها مكان حيث "مفهوم الفرد" نفسه - بما يتضمنه من اعتقاد بالمساواة الأخلاقية لكل الناس - مال إلى التلاشي والإضمحلال بعد أن كان قاعدة لنظام القيمة في أوروبا الغربية.(1).

غير أن نهاية الحرب العالمية الثانية(**) التي كانت نهاية للنظم الشمولية

(*) النازية: Nazism وNazi هي إختصار لكلمة القومية الاشتراكية Nationalsozialismus، وهي أيديولوجيا متطرفة ومعادية للديمقراطية العالمية، تأسست في ألمانيا بعد الحرب للعالمية الأولى، ووصل أتباعها للحكم عام 1933م تحت قيادة زعيم الحزب القومي الاشتراكي العمالي الألماني "أدولف هتلر" الذي أنشأ نظاماً دكتاتورياً شمولياً والذي تسبب في قيام الحرب العالمية الثانية (1939م). انهارت النازية بخسارة "هتلر" للحرب وفتحه 1943م.

الفاشية Fascism: أيديولوجيا كانت لها جذور في القرن التاسع عشر، وهي عادة تشير إلى نظام الحكم الذي كان يرأسه "بينتو موسوليني" في إيطاليا منذ عام 1922م، والذي طبق الاشتراكية وناصر "هتلر" في حربه حتى انهزماً عام 1943م وانهارت الفاشية.

(**) الثورة البلشفية 1917م: هي الثورة التي قام بها جناح الأغلبية في حزب العمل الاشتراكي الروسي بقيادة: "فلاديمير لينين" و "ليون تروتسكي" انطلاقاً من أفكار "كارل ماركس" لإقامة دولة شيوعية، وهي الثورة للشيوعية الأولى في القرن العشرين وقد نتج عنها إعلان قيام الاتحاد السوفييتي والذي سقط بسقوط الشيوعية في روسيا عام 1990.

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الفردية، ج2 ص: 938.

(**) الحرب العالمية الثانية (1939 - 1945م) نشبت نتيجة الأطماع التوسعية للزعيم النازي "أدولف هتلر"، وللزعيم الفاشي "موسوليني"، وقد انضمت لهما اليابان ليشكلوا ما سمي بقوات المحور، والذي واجه تكتلاً عسكرياً آخر يسمى "قوات الحلفاء" بقيادة بريطانيا وأمريكا. وقد انتهت الحرب بفوز الحلفاء ولقاء القنبلة الذرية على اليابان عام 1945م وإستسلام اليابان.

(النازية والفاشية) قد أعطت طاقة جديدة للفكر الفردي، وبدأت تظهر الأقلام التي تدافع عن الفردية والليبرالية واقتصاد السوق من جديد، مثل "فردريك هايك" الذي قدم في كتابه "الطريق إلى العبودية" دفاعاً مستميتاً عن الحرية ومفاهيم الليبرالية الفردية واقتصاد السوق⁽¹⁾. كذلك الفيلسوف الأمريكي "جون ديوي"^(*) الذي ناصر الفردية بشدة في كتابه "الفردية قديماً وحديثاً؛ حيث أكد أن "الفردية منيعة لا تقهر. ومن طبيعتها أن تفرض نفسها وتؤكد ذاتها".⁽²⁾ كذلك فقد قدم رؤية فلسفية دفاعية عن نظام اقتصاد السوق، وعن فردية هذا النظام، فقال: "كان للمذهب الفردي الإقتصادي للقديم شريعة ووظيفة محددتان، فقد سعى إلى تحرير حاجات الإنسان، وجهوده لإرضاء هذه الحاجات من القيود القانونية، وكانت - أي هذه الفردية - تعتقد أن مثل هذا التحرير سيستحث الطاقات الكامنة على العمل، ويخصص بصورة آلية لكل قدرة فردية العمل الذي يوافقها، ويحملها على إنجازها بحافز من الفائدة التي سيحصل عليها، ويؤمن للقدرة والعزيمة للجزاء والمركز اللذين تستحقانهما، وفي الوقت نفسه فإن الطاقة الفردية والمساعدات مستقمة للخدمات لحاجات الآخرين، وبذلك تروجان للنفع العام، وتتجان توافقاً عاماً في المصالح"⁽³⁾.

(1) انظر ف. أ. هايك، الطريق إلى العبودية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة، 1994، وانظر المنخل التمهيدى لهذا البحث للمزيد عن "فردريك هايك" ومؤلفاته الهامة.

(*) جون ديوي (1859 - 1953م): فيلسوف وعالم تربية أمريكي، اشتهر بانتمائه للفلسفة البرجماتية، درس في عدة جامعات مثل "متسجن" و "منيسوتا" و "كولومبيا". أشهر كتبه: "الديمقراطية والتربية"، "الفردية قديماً وحديثاً"، "الحرية والثقافة".

(2) الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص: 939.

(3) جون ديوي، للفردية قديماً وحديثاً، ص: 66 - 67.

كذلك أيد المفكر البريطاني "إدوارد فورستر" (*) في مقالات منشورة له بعنوان "تحيتان للديمقراطية" الفكر والمذهب الفردى، حيث أكد على الجانب الطبيعى فى الفردية والذي استُخدم قديماً، حيث يرى "فورستر" أن البطل الديكتاتور يستطيع أن يمسح المواطنين حتى يصبح كل منهم شبيهاً بالآخر، ولكنه لا يستطيع أن يصهرهم فى رجل واحد، فذلك فوق طاقته. يستطيع أن يأمرهم بالإتغماس، ويستطيع أن يحثهم على التلاشى فى الجماعة، ولكنهم يولدون منفردين رغماً عنه ويموتون منفردين. (1) لذلك فالفردية عنده أمر لا مفر منه. ولو أردنا ذلك.

كذلك شهد القرن العشرون ذبوع الفلسفة الوجودية (**) بين العامة من الناس، خاصة كتابات الفيلسوف والأديب الفرنسى "جان بول سارتر" (***)

(*) إدوارد مورجان فورستر E.M.Forster (1879 - 1970م): روائى وكاتب ومفكر بريطانى، تركز رواياته على اتباع الفطرة السليمة والدوافع الكريمة، أشهر أعماله (رحلة إلى الهند) 1924م، (موريس) 1971م والتي نشرت بعد موته. له العديد من المقالات الهامة، أشهرها مجموعته "تحيتان للديمقراطية" والتي نشرت عام (1951م).

(1) Sarker (sunil Kumar), "Acompanion to E.M. Forster". Vol1, Atlantic publishers & Distributors ltd., New Delhi, 2007. P:130.

(**) الوجودية Existentialism: فلسفة تبرز أهمية وقيمة الوجود الإنساني ومعناه، وهى تؤكد على أن الإنسان صاحب تفكير وإرادة واختيار. تعد مؤلفات الذاثماركى "سورين كير كجلرد" (1813 - 1855م) هى المنبع الأول للوجودية حديثاً. لُسنهن رولدها فى القرن العشرين "مارتن هليدجر" فى ألمانيا، و"جان بول سارتر" فى فرنسا.

(***) جان بول سارتر J.P.Sartre (1905 - 1980م): فيلسوف وأديب فرنسى، أحد أبرز كتاب الفلسفة الوجودية فى القرن العشرين، تأثر بالفلسفة الألمان فى تطوير فلسفته الوجودية، اهم مؤلفاته للفلسفية كتاب "الوجود والعدم" 1943م والذي صنع =

التي كانت فردية تماماً فى نزعتها، ذلك أن الوجودية قد استخدمت للفردية
تقوى الاجابة عن مسائل الحياة الإنسانية⁽¹⁾ بحيث باتت الفردية مكوناً أساسياً
من مكونات الفلسفة الوجودية، بل إن "الوجود - عندهم - كان هو الذات
الفردية التي تظل دائماً فردية، والتي لا يمكن الاستعاضة عنها
أو استبدالها."⁽²⁾ ومن هنا أصبح مصطلح الفردية - بشكل رسمى - أحد
مصطلحات الفلسفة الوجودية، وأصبح "الفلاسفة الوجوديون يعطون الإطباق
بأنهم فرديون للغاية."⁽³⁾ ونظراً للشعبية العظيمة التي حققتها الوجودية خلال
تلك الفترة، فإن للفردية قد استفادت من تلك الشعبية فى عودة انتشارها بين
الناس وأصبح الفرد الذى يعيش تلك الفترة متقبلاً لمعنى المسؤولية الفردية،
والروح الفردية وغيرها من العبارات والمصطلحات التي كان يرددها
الوجوديون من كثرة ما أصبحت منتشرة ومتداولة.

وصفوة للقول إن للفردية استطاعت فى النصف الثانى من القرن
العشرين أن تعود إلى الحياة من جديد بعد أن كانت قد أوشكت على الإختفاء
كلية من ثقافة الشعوب الغربية، بل إنها استطاعت أن تحتل المكانة التي كانت
لها قديماً، حيث "إن من أهم ما تتميز به فلسفات العصر الحاضر فى الغرب
صبغتها الفردية، بعدما اجتازت للفلسفة فترة كاد يهمل فيها العنصر الفردى
إهمالاً تاماً."⁽⁴⁾ ولعل الاهتمام بالمواطن وحقوق المواطنة فى الديمقراطيات

له رولاً عظيماً كنيلسون. له أيضاً أعمال أدبية وجودية كـ مسرحية "سجناء
التونا"، "رجل بلا ظلال".

(1) الموسوعة الفلسفية للعربية، مادة: الفردية، ج2، ص: 939.

(2) جون ماكورى، الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر، القاهرة،
1986، ص: 94.

(3) المرجع السابق، ص: 149.

(4) الموسوعة الفلسفية للعربية، مادة: الفردية، ج2، ص: 939.

الغربية ما يؤكد تلك الفردية ويثبتها.

ج- الفردية والمواطنة:

إن الرابط المحورى بين الفردية والمواطنة يرجع بالأساس إلى طبيعة المذهب الفردى ولذى يتشابه فى توجهه مع العديد من المفاهيم السياسية الموجودة فى وقتنا الحاضر، فتناول للفردية فى أى دراسة يتلزم بالضرورة مع الحديث عن الديمقراطية والرأسمالية والليبرالية وكذلك عن المواطنة. تقول دائرة معارف للفكر السياسى:

"لأن المثل السياسية للفردية تؤكد على حرية الضمير الفردى، وحرية العقيدة الدينية، وحرية الحركة وللتصرف، وحرية الممارسة الاقتصادية، وحرية التملك، فإنها تتحد عادة مع الليبرالية والمساواة والرأسمالية والديمقراطية." (1)

من هنا يمكننا أن ندرك أن للتاريخ الفردى كان له دور فى التأثير على العقلية الغربية كى تخرج لنا مفهومها الحالى عن المواطنة. ويمكننا أن نلاحظ ذلك من خلال مسألة علاقة المواطن بالدولة؛ فالتراث الفردى يؤكد أن الدولة لا يمكن أن تكون غاية لذاتها إنها لا تعدو أن تكون وسيلة لتلك الحالات العقلية الطيبة، التى هى وحدها غايات طيبة، ولا تتوفر إلا للأفراد. (2) فالفرد سابق على الدولة، ومؤسسها، بل إن الهدف الذى أنشئت من أجله للدولة هو "الفرد" الذى يتحول بعد ظهور الدولة إلى الوجود إلى "مواطن" والذى عليه أن يتذكر أن له حقوقاً عليه المحافظة عليها، ولا يجب أن يسمح للدولة أن تنتزعها منه تحت أى مسمى، ولؤل هذه الحقوق أن لا تتدخل الدولة فى حياته الخاصة. ومن هنا نشأ الخوف والتوجس من

(1) "Ency. Of Political Thought", Art: Individualism, P: 157.

(2) كلايف بل، المدنية، ص: 84 - 85.

المواطن تجاه الدولة؛ حيث "إن للمرء الذكى الذى يشعر بفرديته لا يحتمل أن يشعر بالحب الشديد للدولة والتي يعدها على أحسن تقدير ضرورة خطيرة".⁽¹⁾

كذلك فإن منظومة حقوق المواطنة وواجباتها وامتيازاتها إنما تقوم أساساً على فكر فردى محض؛ فالمواطن الفرد الحائز على تلك الحقوق إنما هو حائز عليها وحده، أى أن أسرته أو قبيلته أو جيرانه لا يحق لهم أن يشاركوه تلك الحقوق؛ حيث إن كل مواطن هو وحدة واحدة تتعامل معها الدولة بشكل منفرد سواء باعطائه حقوقه أو مطالبته بما عليه من واجبات، ومن هنا نفهم لماذا ينظر قانون العقاب فى أى دولة ديمقراطية إلى الناس بوصفهم أفراداً، فلا يعاقب شخص بدلاً من آخر، ولا يجوز أن ينوب شخص عن شخص فى تلقى العقاب حتى لو أراد ذلك، فالمسألة برمتها تخضع لقوانين الفردية. فالدولة لا تتعامل مع الأسرة أو القبيلة، ولا مع أى تجمع آخر عند صياغة الحقوق والواجبات وإنما تتعامل مع الأفراد، ولعل هذا الوضع ما دفع منتقدى الفكر الفردى إلى اعتبار الفردية دمكرة للمجتمع، فهي ترتبط بالفوضى لأنها تعبر عن المعنى المضاد للمجتمع.⁽²⁾ غير أن هذا الإتهام القديم، والذي اعتبره "توكفيل" من آفات الفردية، له حلول متعددة أشهرها ذلك الذى عرضه "توكفيل" نفسه نقلاً عن النموذج الأمريكى حين بين كيف تولجه الولايات المتحدة سبلات الفردية بإنشاء المؤسسات الحرة التى تدير بنظام الانتخاب. يقول "توكفيل":

"ولما كانت معظم الوظائف فى الحكومات الحرة نملاً بطريقة الانتخاب، صار للذين كانت عقولهم السامية، أو آمالهم العريضة مقيدة كل

(1) للمرجع السابق، ص: 86.

(2) Turner, B.S & Hamilton, P, "Citizenship", Vol I, P: 165.

التقييد بحياتهم الخاصة، يشعرون دائماً بأنهم لا يستطيعون أن يستغنوا عن حولهم من الناس. ففي مثل هذه الأوقات يتعلم المواطنون إذن أن يفكروا في بنى جنسهم، يفهمهم إلى ذلك طموحهم نفسه، وكثيراً ما يجدون بشكل ما أن مصلحتهم تقتضيهم أن ينسوا ذواتهم⁽¹⁾ ومن هنا يصبح - في وقت ما - مصير الفرد ومستقبله ووظيفته في يد عدد من الناحيين مما يدفعه دفعاً - ولو من باب المصلحة الشخصية - أن يهتم بباقي الأفراد في مجتمعه، ويضمن للمجتمع بذلك استمرار الترابط بين أفراد بصورة ما.

وصفة القول إن المواطن إن كانت نظام قانوني، وممارسات، فإن هذا النظام وتلك الممارسات إنما يرتكزان على ثلاث فردى طويل يجعل مصلحة الفرد في المقدمة وسعادته هي الهدف الأسمى.

الركيزة الثانية: المساواة Equality

تعد المساواة من أشهر المفاهيم الأخلاقية المتداولة في الفكر السياسي، بل إنها المطالب الأول لأي ثورة سياسية أو اجتماعية في أي بلد في العالم كما أنها شكلت المحور الأساسي للعديد من النظريات الفلسفية قديماً وحديثاً. وعلى الرغم من الاختلافات الموجودة بين الثقافات في تحديد المقصود بالمساواة، إلا أن "المساواة اليوم تعبر عن الفضيلة مثل كلمة "العدالة" أو "الحب"، لا يعترض عليها أحد."⁽²⁾ ولعل أهمية المساواة بالنسبة لمفهوم المواطنة هي ما يخصنا هنا؛ حيث تُرسخ المساواة - بصورة ما - معنى أن يكون الشخص مواطناً حاصلاً على حقوقه، مؤدياً واجباته مثل باقي الأفراد، دونما تمييز في المعاملة بسبب أي اختلاف طبيعي أو اجتماعي كالجنس أو

(1) الكسي دو توكفيل، للديمقراطية في أمريكا، ج2، ص: 115.

(2) "The Oxford Companion to Politics of The World", art: Equality and Inequality, edit: J. Krieger, 2nd (ed), Oxford University press, Oxford & New York, 2001, P:285.

العرق أو الطبقة.

أ - تعريف المساواة (*):

للمساواة تعريفات؛ تعريف أخلاقي وآخر سياسي. لكن قبل الخوض في تلك التعريفات، لابد وأن نحدد المعنى اللفظي للكلمة والذي يقول إن المساواة هي إتفاق الشئيين في الكمية، كما أن "المشابهة" هي اتفاقهما في الكيفية.⁽¹⁾ واصطلاحاً يعد مذهب المساواة هو المذهب الذي يؤيد وجهة النظر التي تجعل من مقولة المساواة بين الناس مبدأ، حيث تزعم أن الناس ولدوا بالطبيعة متساويين، وترد للتساوى بينهم إلى الظروف الاجتماعية، ومن ثم فلكي يعود الناس إلى الحالة الطبيعية يتوجب أن تعاد صياغة النظم الاجتماعية بما يكفل أن يعامل الناس سواسية لضمان حرياتهم، وأن يعيشوا عيشة تحقق لهم ممارسة ملكاتهم دون ضغوط أو معوقات.⁽²⁾

وللمساواة أصل أخلاقي، حيث النظر إلى الإنسان من حيث هو إنسان بوصفه مساوياً لباقي البشر في الحق والكرامة، ومن هذا الأصل تنقسم المساواة إلى مساواة مدنية وأخرى سياسية أما المساواة المدنية فهي المبدأ الذي يوجب معاملة جميع الأفراد معاملة واحدة من حيث دعوتهم إلى القيام بالواجبات المفروضة عليهم، ومن حيث تمتعهم بالحقوق المعترف لهم بها في القانون، دون تفریق بينهم بحسب نسبهم أو ثروتهم أو طبقتهم. أما المساواة السياسية فهي

(*) شاع اللفظ الفرنسي من كلمة المساواة أكثر من غيره كون الثورة الفرنسية قد جعلته أحد المبادئ الثلاثة لها فهو بالفرنسية Egalitarianisme، وبالإنجليزية Egalitarianism، والأصل اللاتيني Eglitarianismus.

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مادة: المساواة، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973، ص: 367.

(2) عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة وفلاسفة، مادة: المساواة، ج2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص: 1295.

المبدأ الذى يعترف لجميع أفراد المجتمع بحق الإشتراك فى الحكم وبحق التعيين فى الوظائف العامة، وفقاً للشروط التى يحددها القانون، دون تمييز بين طبقاتهم وثرواتهم، بحيث يكونون أمام القانون سواء، لا يخلطون عن بعضهم البعض إلا بحسب كفاءتهم واستحقاقهم.⁽¹⁾

وعلى الرغم من تلك التعريفات إلا أن المساواة تتغير بحسب المدرسة أو التوجه الفكرى الذى يعرفها؛ فالمساواة التى سعت إليها البورجوازية توجهت إلى إحترام الملكية، والمساواة عند الشعوب المستعمرة تعنى "الحكم الذاتى"، وعند الماركسيين تعنى المساواة الاقتصادية.⁽²⁾ وهكذا تتعدد وجوه المساواة وفقاً للتوجهات الفكرية التى تستخدمها.

ب- المساواة تاريخياً.

إن الباحث فى تاريخ المساواة يكتشف مدى قدم مفهوم المساواة؛ بل إن الغالبية من (*) المفكرين والفلاسفة رأوا أن العالم قبل قيام الدول والممالك كان يعيش حالة مستمرة من المساواة والحرية تلك التى أسموها حالة للطبيعة الأولى State of nature. بل إن هناك من رأى أن المساواة كانت أهم وأهم من الحرية عند الشعوب القديمة. يقول "توكفيل":

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفى، مادة: المساواة، ج2 ص: 367 - 68.

(2) عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلسفة، مادة: المساواة، ج2، ص: 1296.

(*) رأى "توك" أنه كانت هناك حالة من المساواة الفطرية قبل إنشاء المجتمع المسمى، ورأى "مونتسكيو" أن تلك الحالة لم تنتهى إلا مع إنشاء المجتمع المسمى، بينما اعتبر "روسو" أنه لم يكن هناك تفاوت بين البشر حتى بدأت تظهر فكرة "التملك"، أما "هوبز" فبرغم الصورة القاتمة التى وصف بها مرحلة ما قبل المجتمع فقد اعترف فى بداية الفصل الثالث عشر من كتابه "التتين" أن "الطبيعة قد خلقت البشر متساويين" وأن هذا التساوى - يظهر فى ظل "حالة حرب الجميع ضد الجميع" فى أن "الأضعف لديه من لقوه ما يمكنه من قتل الأقوى".

"لقد كان الملوك المستبدون أعظم من عمل على جعل رعاياهم كلهم في مستوى واحد فقد كانت المساواة في هذه الأمم أسبق من الحرية فيها، وهكذا كانت المساواة أمراً معروفاً عندما كانت الحرية لا تزال بدعة جديدة".⁽¹⁾

فالشعب الذى يشعر أفرادَه بأن الظلم الواقع عليهم واحد وأن حريتهم ممنوعة عنهم جميعاً بنفس القدر يكونون أكثر صبراً من أولئك الذين يعيشون أحراراً ولكن يفتقدون العدالة و المساواة. فلا عجب أن تحب الشعوب الديمقراطية المساواة حباً أقوى وأدوم من حبها للحرية".⁽²⁾

ولكن هذا لا يعنى أن الحرية لم تكن مطلباً للأمم القديمة - على العكس - فالحرية و المساواة كانا هما الهدف الأسمى لكل الشعوب الشاعرة بالظلم، بل إنَّ الرابط بين الحرية و المساواة، هو ما جعل منهما وجهين لعملة واحدة، "فالناس لا يكونون أحراراً إلا لأنهم متساوون كل للمساواة، ولا يكونون متساوين تمام المساواة إلا لأنهم استكملوا حريتهم، فإلى هذه الحرية المثالية تتجه الأمم الديمقراطية".⁽³⁾

ولعل ديمقراطية "أثينا" فى بلاد اليونان قديماً كانت حافزاً على شيوع فكرة المساواة بين الفلاسفة هناك. بل إن التاريخ السياسى أيضاً يظهر لنا محاولات جادة قام بها حكام أغريق كان الهدف منها صنع نوع من المساواة، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك هو السياسى الشهير "سولون"^(*) والذى كان من

(1) لكسى دو توكفيل، الديمقراطية فى أمريكا، ج2، ص: 107 - 108.

(2) المصدر السابق، ص: 104.

(3) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(*) سولون (640 - 558 ق.م): سياسى وحكيم يونانى قديم، كان أحد الحكماء السبعة القدامى، رمتخ بأفكاره السياسية الروح الديمقراطية فى أثينا، حيث دعى لزيادة مشاركة الأثينيين الأحرار فى الحكم وطالب بإنشاء مؤسسات شعبية يكون لها مهام تنفيذية محدّدة فى منظومة الحكم داخل أثينا.

أنصار المساواة، ووضع عدداً من القوانين التي تقرها وتنتشرها. فقد كان هدفه أن يضع قاعدة عامة للمساواة المتوازنة بمقتضاها لا تستطيع طبقة من الناس أن تدعى لنفسها حق التفوق الإجتماعي أو تتمتع بميزة سياسية دون حق.⁽¹⁾ ولعل تلك المحاولات المتكررة لنشر المساواة قد عمقت روح العدل والمساواة في أثينا وأصبحت المساواة جزءاً من الثقافة اليونانية القديمة، حيث كانت "المساواة هي كلمة السر، ومعناها في نظرهم المساواة بين الجميع أمام القانون، والمساواة في تجبيل واحترام الجميع، والمساواة في حرية التعبير."⁽²⁾ ورغم وجود نظم الطبقات في أثينا، إلا أن ذلك لم يؤثر على شيوع مفهوم المساواة بين الأثينيين؛ فلا تفرقة بين الصناع من أصحاب الحرف، وبين التجار أو الموظفين من أصحاب المهن فالكل سواء في ممارسة الحقوق وأداء الواجبات، يقول "باركر": "وليس في استطاعة المرء أن يجد في أثينا أي تفرقة بل وأية هوة بين أصحاب الحرف، وأصحاب المهن، فالكل على قدم المساواة"⁽³⁾ غير أن ذلك لا يعنى أن تلك المساواة كانت مطلقة، بل على العكس؛ فقد كانت أثينا كغيرها من المدن اليونانية مليئة بالعبيد الذين يقومون بأغلب الأعمال بلا مقابل وليس لهم أى حقوق سياسية أو مدنية كونهم ليسوا مواطنين طبقاً للقانون السائد وقتها، كما أن نداءات "بيركليس" عن الحقوق الفردية والندية والمساواة لم يكن يقصد بها فعلياً إلا أبناء أثينا الأحرار فقط كذلك لم تقدم الفلسفة ما هو منتظر منها للدفاع عن فكرة المساواة آنذاك، فباستثناء مبادئ سقراط المثالية عن العدالة والحق والخير، نجد الفكر الفلسفي قد استسلم في أغلب الأوقات للروح الطبقيّة، بل ودافع أحياناً عن عدم المساواة. مثل الفيلسوف السوفسطائي كليركليس

(1) إيرست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، جـ1، ص: 89.

(2) المرجع السابق، ص: 13.

(3) المرجع السابق، ص: 63.

Callicles^(*) الذى قدم نظرية الحق للأقوى، التى نادى فيها بأن الإنسان الذى يملك من المواهب الطبيعية ما يجعله مختلفاً وأفضل من الآخرين، عليه أن يحتقر عدالة البشر، ويعيش معتمداً على قوته وجبروته، "وإن الحياة - بحسب الطبيعة - إنما تتجلى بأروع صورها لدى أشخاص يتمتعون بروح النخبة المصطفاه أو لدى الصفوة النادرة فى المجتمع".⁽¹⁾

كذلك فإن موقف أفلاطون وأرسطو^(**) من المساواة كان غير مُرضٍ بالمرة، بل لا نبالغ حين نصف موقف أرسطو تحديداً بأنه صدمة للمدافعين عن المساواة. ففى الوقت الذى رفض فيه أفلاطون المساواة المطلقة ونادى بمساواة نسبية حيث "لا يمكن تحقيقها إلا إذا تساوت النسبة بين الجدارة الأعلى وما يُمنح من شرف أعلى، بالنسبة بين الجدارة الأقل وما يُمنح من شرف أقل، ولا يتحقق هذا الوضع إلا إذا نال أصحاب الجدارة الأكثر شرفاً أعظم، وأصحاب الجدارة الأدنى شرفاً أننى".⁽²⁾ كذلك نجده وقد عمق فى فلسفته نظام الطبقات بل واعتبر العدالة هى الإتساق بين تلك الطبقات بحيث لا تتدخل طبقة فى عمل طبقة أخرى. فكل مواطن - عند أفلاطون - له عمله وعليه أن يؤديه دون أن يأخذه الفضول إلى النظر إلى عمل أخيه. يقول

(*) كليكليس: فيلسوف يونانى سوفسطائى، ذكره أفلاطون فى محاوراته بوصفه تلميذاً للفيلسوف السوفسطائى جورجياس (487 - 376 ق.م)، له نظرية تقول إنه ليس من العدل أن يضع الضعفاء القوانين التى تعوق الأقوياء عن السيطرة عليهم، وقال بأن التعليم الاخلاقية التى فى زمنه ليست من صنع الآلهة وإنما من صنع البشر.

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السيلاسى للخرى، ص: 39.
(**) أرسطو (384 - 322 ق.م): فيلسوف يونانى كبير، يعد ثانياً لكبير فلاسفة الغرب بعد أفلاطون، وهو مؤسس علم المنطق، له العديد من المؤلفات فى معظم فروع المعرفة كان استناداً للإسكندر الأكبر، وهو صاحب المدرسة المشائية.

(2) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج2، ص: 281.

أفلاطون: "ولكننا بعد أن العدل هو إتمام الإنسان عمله الخاص به وألا يكون فضولياً".⁽¹⁾

حتى فكرة شيوعية المال والنساء التي نادى بها لم يكن الغرض منها هو صنع نوع من المساواة كما قد يعتقد البعض، وإنما كانت وسيلة لإصلاح التعليم ونظام الحكم. يقول "باركر": "... ولأن أفلاطون، كان أفلاطون فإن إصلاح التعليم وما يترتب عليه من إصلاح الحكومة كان مركز تفكيره والأساس الذي يقوم عليه، أما النظام الاجتماعي الجديد فلم يكن سوى إطار خارجي".⁽²⁾

فإذا ما انتقلنا إلى أرسطو سنجد أن "مفهوم العدالة عنده كان أرسطوياً بشكل سافر".⁽³⁾

فقد أيد نظام العبودية بل ونسبه إلى الطبيعة، حيث رأى أن الناس يولدون أحراراً أو عبيداً بالطبيعة، وبذلك لا يكون العبد مظلوماً كونه عبداً. كذلك فقد عبّر عن نظرة دونية تجاه الصناع والحرفيين والأجراء حيث وضعهم على قدم المساواة مع العبيد، ورفض أن يعدوا من بين المواطنين في الدولة فقال: "فمن يعمل في الأشياء الضرورية لعيشة شخص بعينه. فهو عبد، ومن يعمل للجمهور فهو العامل والأجير".⁽⁴⁾ فإذا ما أضفنا إلى ذلك كله نظرة أرسطو "للمتعصبة تجاه الأمم الأخرى؛ حيث كان يصفهم بالبرابرة - باستثناء شعب مصر - فإننا ندرك أنه كان أبعد ما يكون عن فكرة

(1) أفلاطون، المحاورات الكاملة: محاولة الجمهورية، ج1، ص: 200.

(2) إيرنست باركر، ج2، مرجع سابق، ص: 55.

(3) Encyclopaedia of Government And Politics, Art: Justice, edit: Hawkesworth, M., volII, Routledge, London & New York, 1992, P: 81.

(4) أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947، ص: 193.

المساواة المعروفة، بل كان عدوها.. لو شئتُ للدقة.

ولعل الفكر الرواقي هو من أكثر التيارات الفلسفية دفاعاً عن المساواة فقد "طلب الرواقيون المساواة كحق طبيعي للجميع، ولكنهم عرّفوا هذا الحق بأنه حق نشدان الفضيلة التي لا ينبغي أن تُمنع عن أحد".⁽¹⁾ كما أنهم نادوا بمساواة وأخوة عالمية تربط كل للبشر بعضهم ببعض، ورفعوا من قيمة العقل، ونادوا بوحدة الطبيعة البشرية.

غير أن التأثير الأكبر للرواقية كان على الرومان، حيث انتشر الفلاسفة الرواقيون في روما وغيرها من مدن الإمبراطورية، وانتشر معهم الفكر الرواقي، مما أثر على العقلية الرومانية؛ حيث عمل الرومان "على إقامة الوحدة وعدم الانطواء على الذات، ويشربوا بالمساواة والإخاء والمحبة بين أرجاء الإمبراطورية على عكس الإغريق الذين دافعوا عن "المدينة الدولة"، وعن القيم السياسية للدعاية للحرية والديمقراطية، ونظروا نظرة ازدراء إلى الشعوب الأخرى، ولم تعد المواطنة كما كانت سابقاً لدى الإغريق محصورة في أولئك الذين يشاركون في الحكم".⁽²⁾

ولعل أكثر المتأثرين بالفلسفة الرواقية هو الفيلسوف والقانوني الروماني "شيشرون" فقد كان من أنصار المساواة بين الشعوب.. فالإنسان أخ لأخيه الإنسان، الجميع يتمتعون بنفس المواهب ولا تمايز بين فرد وآخر".⁽³⁾ وقد تأثرت أفكاره السياسية عن الحكم والدولة بعقيدته الرواقية مما صنع لديه نظرة عالمية مفتوحة غير تلك التي كانت عند أفلاطون وأرسطو

(1) عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مادة: المساواة، ج2، ص: 1295.

(2) مسلمي حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، المركز

الثقافي العربي، لدار البيضاء، 1988، ص: 129.

(3) للمرجع السابق، ص: 137.

الذين "لم تكن ليهما القدرة على تخطي تصور "دولة المدينة" باعتبارها الغاية النهائية للتنظيم السياسى".⁽¹⁾ لذلك قدم لنا "شيشرون" فلسفة قادرة على قبول المساواة بين البشر من حيث قدرة كل إنسان على التفكير، وحيازة كل إنسان للعقل، مما جعله يقرر أنه لا يوجد إنسان من أى جنس لا يستطيع أن يصل إلى الفضيلة وإلى التفوق إذا ما وجد مرشداً له. "كذلك ساوى "شيشرون" بين الناس فى القانون الذى اعتبره واحداً فى كل مكان، فالإنسان هو الإنسان والقانون الحق هو ما يتفق مع العقل (الذى هو سواء عند كل البشر) ومع الطبيعة (التي هى واحدة عند كل البشر) "فليس ثمة تمايز بين إنسان وآخر: العقل واحد، والقانون واحد، والفضيلة واحدة والعدالة واحدة ما دامت تستند إلى قانون واحد، كذلك فالطبيعة واحدة، والإله واحد. نحن هنا أمام تجمع عقول، وأمام قوانين كلية عامة وطبيعية ذات سمات إلهية، وهذه أفكار رواقية من الدرجة الأولى تثبت مدى تأثر "شيشرون" بالفكر الرواقى".⁽²⁾

وقد كان من بين آثار للفكر الرواقى سهولة انتشار المسيحية "حيث ساعد المفهوم الرواقى للحرية المرتكزة على ذاتية الفرد وخصوصيته على انتشار المسيحية".⁽³⁾ كون تلك الأخيرة كانت تعول على ضمير الإنسان فى تحمل المسؤولية عن أعماله الأخلاقية، كذلك نشرت المسيحية فكرة المساواة فى إطار أن كل الناس هم إخوة فى الله، والله ينظر لهم على قدم المساواة. إلا أن ما كانت تتادى به للمسيحية من أخوة فى الله لم يكن يتعدى جدران الكنائس، بينما ما يطبق فى الواقع كان على النقيض؛ حيث سيطر

(1) على عبد المعطى محمد، للفكر السياسى الغربى، ص: 100.

(2) على عبد المعطى محمد، للفكر السياسى الغربى، ص: 108.

(3) الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: الليبرالية، ج2، ص: 1156.

على أوروبا نظام أقطاعى شديد الوطأة أصبح معه الكلام عن المساواة بلا معنى، حيث الكنيسة تسيطر على الملوك الذين يسيطرون بدورهم على للنبلاء الذين يتحكمون فى باقى الشعب بشكل يكاد يقترب من الاستعباد. ولم تكن المساواة متاحة إلا كرشوة سياسية من أجل أغراض أخرى؛ حيث كانت تستجيب "الحكومات الملكية التى سادت تلك الحقبة - بدرجات متفاوتة - لمطالب بعض الفئات التى تعتمد عليها (مثل للنبلاء والكهنة والمحاربين) ومنحتها درجة من المساواة أعلى من غيرها من بقية السكان".⁽¹⁾

وفى ظل هذا النظام الإقطاعى العنيف تراجعت المساواة كما تراجعت معظم المفاهيم السياسية للقديمه التى كان لها الأولوية عند اليونان والرومان (فترة للجمهورية)، بل إن السياسى الشهير "نيقولا مكيافيللى" (*) عبّر صراحةً عن روح هذا العصر حين نفى إمكانية إقامة إمارة أو مملكة مع المساواة، كما أنه من المستحيل إقامة نظام جمهورى مع وجود للنبلاء فقال فى "مطارحاته":

"أولاً: لا يستطيع أى إنسان يفكر فى إقامة جمهورية فى الأماكن التى يكثر فيها للنبلاء، أن ينجح فى تحقيق غرضه إلا إذا تخلص أولاً من أكثرهم. وثانياً: أنه فى الأماكن التى تسودها المساواة سيادة كبيرة لا يستطيع أى

(1) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 17.

(*) نيقولا مكيافيللى (1469 - 1521م): فيلسوف ومفكر ورجل دولة إيطالى، ولد وعاش بمدينة فلورنسا إبان عصر النهضة، أحد أبرز المؤسسين لعلم السياسة الحديث، له العديد من المؤلفات أشهرها "الأمير" الذى كان غرضه منه أن يكون مرشداً للحاكم فى كيفية إدارة الدولة، وكتبه "المطارحات" الذى عرض فيه للحياة السياسية فى عدد من مدن أوروبا. أشهر مبادئه "الغاية تبرر الوسيلة". هوجمت كتبه فى البداية، لكنها لاقت رواجاً وتقديراً بعد أن منحها العديد من الفلاسفة كروموسو، وفيتشت، وهيجل.

إنسان يفكر فى إقامة مملكة أو إمارة أن يحقق غايته، إلا إذا إختار من أولئك المتساويين من الناس عدداً من أكثرهم طموحاً وعقلاً غير مستقرة، وجعل منهم نبلاءً إسماءً وفعلًا... وهكذا يحيط نفسه بأولئك الذين يستطيع بتأييدهم الحفاظ على سلطانه... أما بالنسبة إلى الباقين فيجدون أنفسهم مرغمين على احتمال نيرٍ لا يستطيع غير القوة لإرغامهم على احتماله»⁽¹⁾

وهذا الوصف الذى قدمه "مكيافيللى" هو بالضبط ما كان سائداً زمن الإقطاع، حيث يتحكم السيد الإقطاعى فى إقطاعه كما يشاء، فهو المالك المسيطر، أما الأجراء ممن يعملون فى أرضه فقد كانوا "فى الحقيقة بمثابة عبيد للمالك ولكن فى نظر القانون كانوا أحراراً بالمولد."⁽²⁾ إلا أن حريتهم لا تعطيه الحق فى مغادرة الإقطاع.. ولو فعلوا تعيدهم للمساواة إلى المالك الإقطاعى من جديد. فهم يعيشون كأشباه العبيد. ومن هنا كانت المساواة مكبوتة تحت سطوة القوة الغاشمة للنبلاء والأمرأ الإقطاعيين من ناحية، ورجال الكنيسة المستفيدين من هذا النظام من ناحية أخرى، مما جعل من المساواة مشروعاً مؤجلاً إلى ما بعد انتهاء حقبة العصور الوسطى وبدايات الحقبة للحديثة حيث صحوه الفكر السياسى من جديد.

ولعل أبرز المساهمات الفكرية التى قنمت عن المساواة فى الحقبة الحديثة، تلك التى قدمها "جون لوك"، حيث ربط فلسفته التجريبية من جانب وبين فكرة أننا "عباد الله" **Servants of God** من جانب آخر، وهى فكرة دينية أصلها للديانة المسيحية والفلسفة الرواقية؛ "قال البشر جميعاً هم مخلوقات

(1) نيقولا مكيافيللى، المطارحات، ترجمة خيرى حماد، ط3، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص: 399 - 400.

(2) سيد أحمد الناصرى، تاريخ الإمبراطورية الرومانية السياسى والحضارى، ط2، دار النهضة العربية، للقاهرة، 1991، ص: 486.

الله القادر الحكيم، وكلهم عباده، جاء بهم إلى الدنيا بمشيئته وتكبيره، فكلهم ملكٌ بيمينه وصنيعته، خلقهم لإرضائه لا لإرضاء أحد غيره⁽¹⁾ وقد رفض لوك^{*} في فلسفته التجريبية تلك الرؤية التي تقول بأن الإنسان يولد ولديه أفكار فطرية، وقال بأن العقل البشري لحظة الميلاد يكون كالصفحة البيضاء^(*) ينتظر ما تخطه التجربة عليه. وقد دلل على رؤية بأن الأطفال والبلهاء ليس لديهم أدنى فكر أو فهم في عقولهم، "فالقول بأن هناك فكرة مطبوعة في العقل، ثم نقول في الوقت نفسه إن العقل جاهل بها ولم يلحظها على الإطلاق، معناه أن هذا الإطباق ليس شيئاً بالمرّة".⁽²⁾ أى أن الناس في رأي لوك^{*} يولدون "لا أفكار في عقولهم، ولا فطرة في دمائهم يجعل للبعض منهم يتميز عن البعض الآخر، ومن ثم فالمساواة بين أفراد البشر مساواة مطلقة، مادام أن الطبيعة قد أكتفت أن الجنس البشري من معدن واحد، ومن أصل مشترك".⁽³⁾ واستنتج لوك^{*} من ذلك أن الحقوق التي يستحقها الناس واحدة، والقانون الذي يجب أن يخضعوا له واحد وهو قانون الطبيعة. وقد أيد لوك^{*} فكرته تلك مستشهداً بالفكرة الدينية القديمة عن "المساواة أمام الله" حيث "الناس قد يكون لكل منهم وضعه الخاص أو واجباته إلا أنهم جميعاً بوصفهم "مخلوقات الله" أحرار كونهم أسياد أنفسهم، ولهم على قدم المساواة حقوق

(1) Locke, J, "The Works of John locke", Vol IV, P: 341.

(*) الصفحة البيضاء Tabula Rasa: هي كلمة لاتينية تشير إلى نظرية معرفية تؤكد أن الفرد يولد وليس لديه بنية معرفية مسبقة، وإنما يحصل على المعرفة من الخبرة والإدراك الحسى. ولعل الصورة الحديثة لتلك النظرية تُعزى إلى الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك" الذى تحدث عنها في كتابه: "مقال في الفهم الإنساني".

(2) Locke, J, "An Essay Concerning Human Understanding", 30th edit, William Tegg & Co. & Cheapside, London, 1849, P:11.

وانظر: عزمى إسلام، جون لوك، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006، ص: 33 - 50.

(3) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 253.

وقد جاء "مونتسكيو" بعد "لوك" ليؤكد على حرية الإنسان ومساواته بكل إنسان، وهاجم كل نظرية أو فكرة تتنادى بمقولة العبودية أو بأنها ظاهرة طبيعية. (2) وقد عمل في كتابه الشهير "روح القوانين" على تقديم كل المبررات المتداولة لظاهرة الرق والاستعباد. يقول "مونتسكيو": "إن أرسطو أراد أن يثبت أن العبودية شيء طبيعي... ولكن لأن كل البشر يولدون متساوين فلا بد أن تكون العبودية ضد الطبيعة" (3) ومن هنا يُسقط "مونتسكيو" فكرة أرسطو عن أن العبد يولد عبداً، والحر يولد حراً، ومن ثم يشجع العبد أن يطالب بحقه في أن يكون على قدم المساواة مع سيده؛ لأن كل منهما إنسان في النهاية. واعتبر "مونتسكيو" العبودية - كما هي - المعنى المقابل للحق المدني، فهي المعنى المقابل للحق الطبيعي أيضاً. ومن ثم فهي صورة واضحة للظلم والعنصرية. ثم يأتي "جان جاك روسو" (*) بعد ذلك معبراً عن المساواة بصورة قوية؛ حيث جعلها مظهراً من مظاهر حالة الطبيعة الأولى، ومن ثم جعلها نتيجة أساسية لتطبيق العقد الاجتماعي؛ حيث تتحقق المساواة في ثانيا العقد الاجتماعي، لأن الأفراد بردهم أنفسهم وكل حقوقهم إلى المجتمع، يعودون إلى نقطة الصفر، وتتحقق المساواة التامة بينهم، كما أن

(1) Ency. Of Government And Politics, Art: Justice, Vol I, P: 81.

(2) على عبد المعطى محمد، مرجع سابق، ص: 285.

(3) Montesquieu, "The Spirit of The Laws", trans. By: Choler, A.M, 2nd edit, Cambridge University Press, Cambridge, 1990. P:252.

(*) جان جاك روسو (1712 - 1778م): فيلسوف فرنسي، وأحد أعلام عصر التنوير في أوروبا ساعدت فلسفته في تشكيل الأحداث السياسية في فرنسا التي أدت لقيام الثورة عام 1789م. أهم مؤلفاته السياسية هو كتاب "العقد الاجتماعي" 1762م، و"إميل" 1762م، وله كتاب "الإعترافات" 1765م والذي يمثل سيرته الذاتية.

اتحادهم يكون كاملاً بالإطلاق، ولا يسمح بأى تفضيلية لأى فرد.⁽¹⁾

وليس معنى حديث "روسو" عن المساواة هنا هو محاولة صنع مساواة مطلقة، وإنما مساواة تمنع حدوث فوارق شاسعة بين المواطنين بما يفيد مضمون المساواة ومبدأها الذى تنادى به الدولة. أى ينبغى أن لا يكون هناك مواطن ثرياً لدرجة أن يشتري مواطناً آخر، ولا يكون هناك مواطناً فقيراً لدرجة أن يضطر أن يبيع نفسه.⁽²⁾

والواقع أن الأفكار التى انتشرت طوال القرن السابع عشر التى تؤيد الحرية والمساواة وتعطى السيادة للشعب؛ كان لها أثر عظيم على الشعوب الأوروبية، حيث بدأت الثورات فى إنجلترا (1688م)، ثم امتدت فى القرن التالى إلى الولايات المتحدة (1776م)، وفرنسا (1789م)، وقد نادت تلك الثورات بالحرية والعدالة والمساواة، خاصة للثورة الفرنسية التى جعلت من المساواة أحد مبادئ شعارها الشهير (الحرية - الإخاء - المساواة). وعلى المستوى الفكرى فقد أصبحت المساواة ولحده من المصطلحات الرئيسية فى أى مؤلف سياسى فى تلك الفترة، حيث لم يعد مقبولاً تجاهلها بعد أن باتت مطلباً شعبياً؛ فيها هو "كانط" يؤيد فى "مشروعه للسلام الدائم" الدستور الجمهورى كونه - من ضمن الأسباب - "يقوم على المساواة بين المواطنين".⁽³⁾ كذلك "هيجل" (*) يُعرِّف رؤيته عن فلسفة الحق بأنها: "أن

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 298.

(2) Pateman, C, "Participation And Democratic Theory," 7th edit, Cambridge University press, Cambridge, 1977. PP: 22 - 23.

(3) عما نويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006، ص: 43.

(*) هيجل (1770 - 1831م): فيلسوف المانى، بعد من كبار الفلاسفة الذين يصنفون بالمثاليين، اشتهرت فكرته عن الجدل (الديالكتيك) والتي طبقها بشكل موسع فى -

تكون شخصاً، وأن تحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً.⁽¹⁾ أى لهم نفس الحق بالتساوى معك.

ولعل القرن التاسع عشر - وحتى بدايات القرن العشرين - كانت فترة قوية للمساواة؛ حيث ظهرت بقوة الفلسفات المناهضة للبرالية الكلاسيكية، ونظام الطبقات. ويأتى على رأسها الفكر "الماركسى" الذى نادى بالمساواة التى تتحقق فى المجتمع الشيوعى الجديد، كما كانت متحققة فى المجتمع الشيوعى البدائى. بل إن انصار هذا الفكر يرون أن المساواة لم تكن موجودة بصدق فى كل مراحلها التاريخية، وأنها لا تتحقق إلا فى المجتمع الشيوعى حيث يُرفع شعار: "من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته"، وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة⁽²⁾ أما إذا انتقلنا إلى القرن العشرين فسنجد أن المساواة طوال هذا القرن كانت تتأرجح فى كتابات التيارين الليبرالى والشيوعى^(*)، حيث يناصر الأول المساواة النسبية أو المساواة فى الفرص، بينما يؤيد التيار الثانى المساواة المطلقة التى تتحقق فى المجتمع الشيوعى أما على المستوى

فلسفته، من أهم مؤلفاته كتابه "فلسفة التاريخ". تتلمذ على يديه العديد من الفلاسفة من أشهرهم كارل ماركس. مات "هيجل" بالكوليرا ولم تنشر مؤلفاته عن الجماليات وفلسفة الدين والتاريخ إلا بعد موته.

(1) هيجل، أصول فلسفة الحق، ج1، ص: 185.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 409.

(*) الشيوعية Communism: هى نظرية اجتماعية وحركة سياسية ترمى إلى السيطرة على المجتمع ومقرراته لصالح أفراد المجتمع بالتساوى بحيث لا يمتاز فرد على آخر بالازاياء التى تعود على المجتمع. وتعد "الماركسية" هى أهم التيارات التى تعبر عن هذا الفكر، وقد صاغها "كارل ماركس" و"فريدريك إنجلز" فى كتاب "رأس المال". وقد كان هذا الفكر ملهماً للزعيم الشيوعى "لينين" ليقوم بثورته البلشفية 1917م محاولاً تطبيق الفكر الشيوعى.

التطبيقي في أرض الواقع فإن المساواة استخدمت خلال القرن العشرين للتعبير عن النزعة التحررية لدى البلدان المستعمرة من قبل الدول الأوربية الكبرى، حيث الحرية و المساواة تعنى الحكم الذاتى. إلا إنه على الرغم من الاختلافات الموجودة فى فهم معنى المساواة، يبقى مفهوم المساواة كقيمة أخلاقية شيئاً لا يختلف عليه أحد.

جـ- المساواة والمواطنة:

اعتمدت نظرية المواطنة الحديثة، وكذلك نظرية الديمقراطية على مفهوم المساواة إعتد كبيراً، ذلك أن الرابطة بين المواطنة والمساواة قديم قدم المفهومين نفسيهما. "فقد ألفتين مفهوم المواطنة أو ما يدل عليه من مصطلحات عبر التاريخ بإقرار المساواة للبعض أو للكثرة من المواطنين".⁽¹⁾ حيث المواطنة كانت تعنى قديماً المشاركة فى الحكم على قدم المساواة مع باقى المواطنين، لذا فقد أصبحت المساواة ركيزة أساسية لمفهوم المواطنة، بل إن المواطنة أصبحت تعنى ضمناً المساواة فى وقتنا الحاضر.

ولعل أهمية فكرة المساواة بالنسبة للمواطنة كونها متغلطة - بصورة ما - داخل المفهوم الحديث للمواطنة؛ فالمساواة الاجتماعية مثلاً أضافت بقوة لمعنى المواطنة حيث قمت الأصل الطبيعى للمساواة كوسيلة إقناع للأفراد كي يتقبلوا فكرة التساوى بينهم "فنحن جميعاً متساويين فى إنسانيتنا".⁽²⁾ والمجتمع متعدد الثقافات لا تعتمد فيه المواطنة على اللون أو الجنس أو العرق أو الدين حيث "التنوع الكبير للناس فى اختلاف أصولهم، أو مكانتهم، أو ثروتهم يمكن أن يكون أمراً مقبولاً... والمساواة الاجتماعية للكاملة تعنى أن الفجوة بيننا يمكن أن نعبها، وأن الاختلافات الثقافية يمكن أن نتخطاها،

(1) على خليفة للكلوى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 15.

(2) Sargent, L.T, "Contemporary Political Ideologies", 10th edit, Wadsworth Publishing company, Belmont, 1996, P: 59.

ونجعلها غير مهمة أو نقبلها بوصفها تنوعاً ثميناً.⁽¹⁾ ومن هنا كانت المساواة أمام القانون هي نتاج هذا الفكر؛ حيث الاختلافات السابقة بين المواطنين لا تؤثر في وضعهم القانوني كونهم جميعاً متساويين. غير أن تلك الصورة للمثالية لا تكون كذلك عند التطبيق. حيث "يُضعف - بشكل واضح - الإختلاف الإجتماعى الاقتصادى الموجود فى كل المجتمعات المساواة أمام القانون عند تطبيقها إلا أنها تبقى واحدة من الأهداف للديمقراطية الواضحة."⁽²⁾

ولعل المفهوم الأبرز للمساواة حديثاً - الذى ارتبط بمفهوم المواطنة الليبرالية - هو مفهوم "المساواة فى الفرص"^(*)، حيث رفض التيار الليبرالى منذ ظهوره أى تصور مثالى عن المساواة المطلقة أو ما أسماه "بالمساواة فى الوضع"^(**)، حيث يتساوى جميع المواطنين فى كل شئ حتى فى مقدار الدخل الذى يجنيه كل واحد منهم، وبرروا رفضهم بأن مساواة من هذا النوع "لا وجود لها خارج عالم الرياضيات."⁽³⁾ وقدموا مفهوم "المساواة فى الفرص" كبديل منطقى، يعبر من وجهة نظرهم عن المساواة الحقة فى المجتمع. وحتى فى الفترات التى سيطر فيها مفهوم المساواة المطلقة تحت تأثير التيارات الاشتراكية والماركسية، كان هناك رفض قاطع لهذا المفهوم من قبل المنظرين لليبراليين الذين اعتبروه نوعاً من اليوتوبيا الحقاء. بل إنهم أخذوا على ليبرالية القرن العشرين - خاصة فى النصف الأول منه -

(1) Sargent, L.T, "Contemporary Political Ideologies", P: 59.

(2) Ibid, P: 57.

(*) Equality of Opportunity.

(**) Equality of Condition.

(3) "The Oxford Companion to Politics of the World", art: Equality, P: 257.

أنها بدأت تتلاى بنفس المفهوم. يقول "ليو شتراوس" (*) :

"أما الخطر الداخلي الذي يتهدد الديمقراطية الليبرالية فهو يتمثل فى انجدارها المستمر إلى المندادة بالمساواة، هادمة بذلك مبدأ أساسياً من المبادئ التى آمن بها روادها الأوائل، ونعنى به الإيمان بالتفوق البشرى، والتميز الطبيعى الذى يتمتع به البعض دون الآخرين. إن إنكار وجود معايير مطلقة للسمو البشرى إنما يعنى إنشاء للفروق بين ما هو وضع وما هو نبيل، بين ما هو منحط وما هو رفيع وبالإختصار بين ما هو غير إنسانى وما هو إنسانى". (1).

بل إن البعض منهم قد رفض المبدأ من منطلق حماية الفكر الليبرالى كله؛ حيث فى تطبيق "المساواة فى الوضع" تدمير لكل الثوابت المعروفة فى الفكر الليبرالى الفردى. وقد عبروا عن ذلك بطرح مؤالين:

"(أ) هل يمكننا تطبيق "المساواة فى الوضع" بدون توحيد للفكر الأخلاقى، مما يضعف الإستقلال والفردية؟

(ب) ألا يتطلب ذلك تدخل الدولة فى حياة الأفراد مما يعد أيضاً تقيماً للاستقلالية؟". (2).

وبما أننا لا نستطيع أن نتجنب تلك الأضرار فعلىنا البحث عن بديل لهذا المفهوم، وتوصلوا لمفهوم "المساواة فى الفرص"، حيث إنه من وجهة

(*) ليو شتراوس L. Strauss (1899 - 1973م): فيلسوف المائى الأصل أمريكى الجنسية، هاجر إلى أمريكا عام 1937م، عمل أستاذاً للعلوم السياسية بجامعة شيكاغو. يعد الأب الروحى للمحافظين الجدد فى الحزب الجمهورى.

(1) يوجين ف. ميللر، ليو شتراوس وصحة الفلسفة السياسية، فى: انطونى دى كرسبى وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: نصار عبد الله، مكتبة الأسرة، للقاهرة، 1996، ص: 65.

(2) "Ency. Of Government and Politics", art: Justic, Vol I, P: 84.

النظر الليبرالية يحقق العدالة ولا يجوز على حرية الأفراد؛ ذلك "أنه وُضع لكي يتضمن في وقت واحد المساواة والحرية. "قالحرية" بدون "فرصة" يكاد أن يكون تناقضاً في الألفاظ، و"المساواة" بدون "فرصة" تشبه المساواة بين العبيد وبعضهم أو المساجين".⁽¹⁾

كذلك رفض الليبراليون بشدة فكرة المساواة في الدخل كتعبير عن المساواة الاقتصادية لأن "المساواة المطلقة في الدخل ستكون غير عادلة لكل الناس".⁽²⁾ فلو أعطيت رب أسرة كبيرة نفس الدخل الذي أعطيه لرب أسرة صغيرة لا أكون قد حققت العدالة والمساواة بينهما على الرغم من أنهما متساويان في الدخل.

ومن هنا قدم الفكر الليبرالي رؤيته تجاه المساواة والتي عرفها بالمساواة في الفرص بين الجميع. والتي يمكن تلخيصها في نقطتين:
"الأولى: أن كل فرد في المجتمع سيكون قادراً أن يتنقل بين الطبقات أو الدرجات الاجتماعية صاعداً أو هابطاً معتمداً في ذلك على إمكاناته الفردية ووسائله.

الثانية: أنه لن يكون هناك عوائق مصنوعة تمنع أى فرد من تحقيق ما يمكنه من خلال قدراته والعمل الجاد".⁽³⁾

ولأن الفرص متاحة لكل على قدم المساواة، فلا مجال لأى أحد أن يشكو من أن العدالة مفقودة في المجتمع، فأى نقص في حياة الفرد سيكون عندئذ مرده إلى نقصيره هو في اغتنام الفرص.

(1) "The Oxford Companion to Politics of the world", Art: Equality and Inequality, P: 259.

(2) Sargent, L.T, "Contemporary Political Ideologies", P: 58.

(3) Ibid, P: 57.

غير أن بعض المواضع المثالية فى تلك النظرية قد جعل البعض يشكك فى إمكانية تحقيق "المساواة فى الفرص" من دون تحقيق "المساواة فى الوضع"، بحيث أننا لو أردنا "الحصول على مساواة عادلة فى الفرص يتطلب ذلك على الأقل فرص متساوية فى الحياة، وذلك بدوره يتطلب على الأقل ما يشبه "المساواة فى الوضع"، ... فحين لا يمكننا أن نستحوذ على "المساواة فى الفرص" بدون "المساواة فى الوضع"، أو "المساواة فى الوضع" بدون "المساواة فى الفرص" فكل منهما يحتاج الآخر.⁽¹⁾

ولعل ذلك ما يعد من القضايا التى لا تزال النظريات الحديثة تحاول أن تقدم لها حلاً يحقق العدالة الاجتماعية والمساواة الحقيقية بين كل المواطنين، فلكى أحصل على "عمل" يرتب مرتفع أحتاج إلى تعليم مميز، ولكى أحصل على تعليم مميز أحتاج إلى مبلغ كبير من المال، ولكى أحصل عليه أحتاج أن أجد "عملاً" يرتب مرتفع.. إلخ. بينما من لديه المال يستطيع الحصول على تعليم مميز، وبالتالي تزيد فرصه فى احتلال مكانة أفضل.. وهكذا. فيكون المال هنا معبراً عن عدم تساوى الفرص مما يضاعف من نظرية "المساواة فى الفرص" والتى من المفترض أنها تطالب الدولة - عن طريق القوانين والنظم - بتحقيق مساواة فى الحصول على الفرص بين كافة المواطنين دون أن تتدخل فى اختيارات الأفراد أو فى رغبتهم.

كما أن تطبيق المساواة فى الفرص فى المجال الإقتصادى يساعد بشكل ما على زيادة الفتر بين الطبقات الفقيرة مما يهدد المواطنة نفسها فالفقير المدقع يمنع بشكل كبير الفرد من المشاركة فى الحياة السياسية⁽²⁾ مما يتطلب تدخل الدولة بصورة ما لدعم العناصر الأفقر فى المجتمع، وهو ما ترفضه الليبرالية بوصفه ت دخلاً فى المساواة، ومحاولة لمعالجة العناصر الأثري على نجاحها فى

(1) Ency. Of Government And Politics, Art: Justice, vol I, P: 83.

(2) Sargent, L.T, "Contemporary Political Ideologies", P: 58.

استغلال ما يتيح لها من فرص. لذلك تعد نظرية "المساواة فى الفرص" الأكثر صيتاً لكنها ليست الأفضل بكل تأكيد؛ فهي إن كانت تسلوى بين كل أفراد المجتمع - مهما كان انتماؤهم الطبقي - فى الحصول على الفرص، إلا إنها فى نفس الوقت تنظر للقلة الضعيفة التى قد تحتاج إلى يد العون كى تكمل المشوار، وكأنها نفايات المدينة التى يجب التخلص منها والقضاء عليها. وهى وجهة نظر تشبه تلك التى فسحها "أرسطو" حين طالب بتحديد النسل لدخل المدينة المثالية فى نظره عن طريق الإجهاض أو إعدام الأطفال المشوهين والضعفاء.

ولعل أزمة الليبرالية هنا تنلخص فى أن من يؤمنون بها يتعاملون مع مبادئها وكأنها مقدمات لا تُمس، فيرفضون أى تدخل من الدولة حتى ولو كان هذا التدخل بغرض إنقاذ النظرية نفسها من الإنهيار، فتطبيق الليبرالية الكلاسيكية تسبب من قبل فى أزمات أضطر معها الليبراليون أنفسهم أن يُعدّلوا مسارهم وأن يسمحوا بتدخل الدولة بصورة محدودة، وهو بالضبط ما تحتاجه عملية دعم تحقيق فكرة "المساواة فى الفرص"، فلكى يمكن تطبيق تلك الفكرة علينا العمل على سد الثغرات الموجودة فيها والتى تتمثل فى أن هناك طبقة اجتماعية ما فى الدولة لن تستطيع أن تحصل على الفرصة للمساواة لباقي الطبقات إلا بمساعدة الدولة لها ومن هنا يصبح تدخل الدولة ضرورة لصنع المساواة العادلة، وليس مجرد مساواة تخدم طبقة أو أكثر دون باقى الطبقات.

الركيزة الثالثة: المشاركة Participation.

إن الباحث فى مجال الفكر السياسى لا يخفى عليه مدى أهمية مفهوم المشاركة السياسية فى وقتنا الحاضر؛ بل أن الكلام عن الديمقراطية أو المواطنة لم يعد يعنى شيئاً من دون الكلام عن المشاركة السياسية للمواطنين، بل إن أكثر الأفكار الأساسية التى تميز النظام السياسى الديمقراطى، هى فكرة أن المواطنين

ينبغي عليهم أن يشاركوا في صنع القرارات السياسية، إما بشكل مباشر أو من خلال نواب هم من يختارونهم.⁽¹⁾ وهو ما يستتبع الكلام عن كيفية تلك المشاركة، ومعوقات تلك المشاركة، وفائتها للمواطنين والدولة على السواء. ومن هنا نفهم أهمية الدور الذي تقوم به المشاركة السياسية في استقرار الحكم، وتدريب المواطنين على حكم أنفسهم بأنفسهم، أي تدريبهم على الديمقراطية.

أ - تعريف المشاركة:

على الرغم من تنوع صور المشاركة السياسية في وقتنا الحاضر، إلا أن تعريف المشاركة أن يكون في صعوبة تعريف المصطلحات السياسية الأخرى، ربما لأن تلك الأخيرة تركز بالأساس على مصادر فلسفية معقدة، بينما المشاركة تعبر عن مضمون بسيط للفعل السياسي داخل المجتمع والذي "يقوم به الأفراد (المواطنون) بهدف التأثير على القرارات الحكومية."⁽²⁾ إما بشكل فردي أو في صورة جماعات ومنظمات أو تظاهرات ومن هنا نعرف لنا موسوعة علم السياسة المشاركة السياسية في أوسع معانيها بأنها:

"عبارة عن مساهمة أو مشاركة للمواطنين - المباشرة أو غير المباشرة - في عملية اتخاذ القرارات في إطار النظام السياسي المحيط... ويرتبط مفهوم المشاركة السياسية عموماً بالنظم الديمقراطية للنيابية(*)⁽³⁾ لأن تلك الأخيرة تسمح بالإختلاف في وجهات النظر السياسية وتسمح

(1) Sargent, L.T., "Contemporary Political Ideologies", P: 42.

(2) "The Oxford Companion to Politics of the World", Art: Political Participation, P: 667.

(*) الديمقراطية النيابية 'Representative Democracy': وهي تلك التي ينتخب فيها المواطنون من نواب عنهم في حكم دولتهم كأعضاء للبرلمان، أو رئيس الحكومة.

(3) مصطفى عبد الله الخثيم، موسوعة علم السياسة: مصطلحات مختارة، مادة: المشاركة السياسية، ط 2، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس، 2004، ص: 419.

بالتعبير عن هذا الاختلاف علناً، بعكس "النظم الشمولية"(*) التى تتبنى
مشاركياً وخططاً قومية عامة لا يجوز لأحد من الشعب الاعتراض عليها
وإلا صار منشقاً عن الصف الوطنى وربما إتهم بالخيانة.

ومن هنا نفهم أن المشاركة فى أبسط معانيها هى "تحرك"
المواطن لصنع تغيير ما. وهذا التحرك له أنماط اعتيادية وأخرى غير
اعتيادية⁽¹⁾: أما الإعتيادية فىأتى على رأسها "التصويت" حيث
المشاركة فى الإنتخاب أو الاستفتاء أو غير ذلك، كذلك ينضم إلى تلك
الأنماط الإعتيادية مناقشة السياسة - القيام بالحملات الانتخابية -
تشكيل أو الانضمام إلى جماعات مصلحة - الإتصال بشخصيات
وقيادات سياسية وإدارية.. إلخ. أما الانماط غير الإعتيادية فمثل التقدم
بشكاوى ضد النظام السياسى - الإضرابات فى تظاهرات أو مواجهات
ضد النظام السياسى - العصيان المدنى - أعمال الشغب السياسى -
حرب العصابات - القيام بانقلاب أو ثورة ضد النظام القائم.

ولعل تنوع صور المشاركة السياسية يرجع بالأساس إلى تنوع درجات
الحريات الممنوحة من نظام إلى آخر؛ فالنظم السياسية الديمقراطية تزداد فيها
الصور السلمية للمشاركة حيث المؤسسات المسؤولة عن تفعيل مشاركة
المواطن تشجع على انخراط المواطنين فى العمل السياسى، أما النظم القمعية
فتزداد فيها الممارسات الأكثر عنفاً للتعبير عن الرأى والمشاركة؛ حيث

(*) النظم الشمولية Totalitarian Regimes: هى النظم التى تنقسم بقدر هائل من
المركزية ومن التحكم السلطوى فى كل أوجه الحياة فى المجتمع، ولا تسمح بوجود
مؤسسات تتمتع ولو بقدر ضئيل من الاستقلال.

(1) مصطفى عبد الله الخفيف، موسوعة علم السياسة، مادة: المشاركة السياسية،
ص: 421.

لا يوجد مجال آخر كي يعبر المواطن فيه عن رأيه في سياسة حكومته مما يدفعه للعنف السياسي تعبيراً عن احتجاجه.

ب - المشاركة تاريخياً:

إن فكرة المشاركة الحديثة وإن لم تكن موجودة بصورتها قديماً، إلا أن بذورها الأولى كانت دائماً حاضرة في كل حضارة قديمة، "حيث إن" سعى الإنسان المقهور إلى الإنصاف والعدل والمساواة فطرة إنسانية؛ فقد استمر الصراع عبر العصور من أجل تأكيد الإنسان لذاته والمطالبة بحق المشاركة في الطّيات (خيرات المجتمع)، وحق المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات وتحديد الخيارات.⁽¹⁾ ولأنّ الناس منذ قديم الزمن قد شعروا أنهم متساوون في إنسانيتهم على الرغم من عدم المساواة الموجودة بالفعل نتيجة ظروف اجتماعية كالمال أو العبودية أو غيرهما؛ فقد شعر كل شخص أن "مبدأ المساواة هذا يقضى أن يشارك الجميع بالأمور فلا يُحرّم شخص ما من هذه المشاركة، فالجميع متساوون في الحقوق، العامة منها والخاصة."⁽²⁾ ومن هنا كانت المشاركة موجودة وإن كانت بصورة مختلفة عن اليوم، ففي دولة المدينة اليونانية كانت المشاركة متحققة بصورة كبيرة داخل الحياة السياسية حيث "الديمقراطية في نظر دولة المدينة في أثينا هي حكومة الأغلبية، ولا يتم ذلك إلا عن طريق المساواة السياسية والمشاركة، فإدارة أمور الدولة لم تكن محصورة في جماعة معينة من الناس بل في يد أكبر عدد ممكن من المواطنين"⁽³⁾؛ حيث النظر

(1) على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص: 16.

(2) محمد كريم، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، دار الريف للطباعة والنشر، صيدا، لبنان، 1990، ص: 37.

(3) المرجع السابق، ص: 43.

إلى المشاركة بوصفها واجباً وليست مجرد حق للمواطن، فقد كانت المؤسسات السياسية التي تدير الدولة تقوم أساساً على مشاركة المواطنين فيها مثل مجلس الشيوخ المكون من خمسمائة عضو، أو المجلس العسكري أو الجمعية العمومية أو حتى المحاكم، مما جعل نظرة المواطنين للمشاركة تزداد أهمية كونها وسيلة مباشرة للحكم، وكذلك نظرته للمواطن الذي يتمتع عن المشاركة بوصفه عالة على المجتمع وغير ذي فائدة. يقول "بيركليس" في خطابه الشهير:

"نحن ننظر إلى الشخص الذي لا يهتم بشؤون الدولة لا كمواطن كسول غير آبه فقط بل كإنسان تافه... إن المواطن الذي لا يُعنى بالمسائل العامة لا نرى فيه رجلاً منعدم الضرر، بل رجلاً منعدم الفائدة.. نحن وحدنا نصف الذي لا يأبه بشؤون الدولة بأنه كائن غير نافع لا بأنه كائن فى راحة تامة".⁽¹⁾

ولعل تلك النظرة للمشاركة هي التي ساعدت على إقبال المواطنين على المشاركة فى مؤسسات الدولة، ذلك أنهم أدركوا أهمية الدور الذي يقومون به، كذلك لا يجب أن ننسى "أنه وفق نظام "بيركليس" كان المواطن يُعطى أجراً فى مقابل عمله، بما فى ذلك خدمة الجيش والبحرية، وحضور جلسات للمجلس ودور القضاء".⁽²⁾

كذلك فإنّ هذا التقدير الذى بيّنه "بيركليس" لمفهوم المشاركة إنما كان معبراً عن حالة عامة بين مفكرى تلك الفترة، "أفلاطون" فى جمهوريته جعل لكل مواطن دوراً عليه أن يلتزم به حتى يستقيم نظام الدولة، كذلك ربط

(1) نقلاً عن: سلمى حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، ص: 33 - 34.

(2) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج1، ص: 62.

"أرسطو" بين المكانة الاجتماعية وبين مدى مساهمة الشخص في مجتمعه، ومن ثم فحتى إذا كان الناس متساويين في المكانة الاجتماعية أو الثروة، فإن الشخص الذي يساهم أكثر في رفعة المجتمع يجب أن يتلقى مزيداً من الاعتراف بإسهاماته للمجتمع".⁽¹⁾

ومن هنا فإن المشاركة بوصفها عملية تدريب وممارسة للمواطنين كي يتعلموا كيفية الحكم قد ساعدت على نمو الفكر السياسي اليوناني القديم، كذلك أصبحت المشاركة "ممهدة لظهور المجتمع السياسي".⁽²⁾ بصورته المعروفة في يومنا الحاضر.

أما للرومان فقد ورثوا عن الإغريق فكرتهم عن المشاركة ضمن ما ورثوه من أفكار سياسية أخرى، ولعل "فترة الجمهورية"^(*) في "روما" هي التي كانت تسيطر فيها "روما" على نهج "أثينا" في مشاركة المواطنين في الحكم. وقد عبّر "ثيشررون" عن تلك الحقبة أفضل تعبير؛ حيث رأى أن مشاركة المواطنين ولجب عليهم، "وقال بأن المواطن يملك الحق في المشاركة في تسيير أمور الدولة طبقاً لهيبته، التي تتوقف على استعداده وقدرته على تحمل المسؤولية"⁽³⁾ غير أن الأمور قد انقلبت في "روما" حين انتهى الأمر بتحول

(1) ستيفن ديلو، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة علا أبو زيد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ص: 147.

(2) Turner, B.S & Hamilton, P, "Citizenship", Vol.I, P: 151.

(*) "الجمهورية الرومانية": هي مرحلة من تاريخ الرومان التي تبنوا فيها نظاماً جمهورياً للحكم، وذلك منذ سقوط الملكية في (509 ق.م) وحتى فترة الحرب الأهلية التي انتهت بتتصيب "أكتافيو" كاول إمبراطور روماني عام (30 ق.م) وتلقبته بالأمبراطور أغسطس العظيم.

(3) محمد كريم، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، ص: 121 - 122.

النظام الجمهورى إلى إمبراطورية يحكمها الفرد المميطر، "حين فشلت روما" في حل المشكلات الاجتماعية التي نتجت عن إتساع أرجائها اتجهت إلى الحكم الموناركى. (1) وقد فشلت محاولات "شيشرون" أو غيره فى إعادة فكرة المشاركة إلى الوجود أو تقليل سطوة أباطرة "روما" بعد ذلك. وحين انتشرت المسيحية فى أرجاء الإمبراطورية، وتأسست الكنيسة الكاثوليكية وأصبحت الديانة المسيحية هى العقيدة الرسمية للإمبراطورية لم يزد ذلك الأمر إلا سوءاً، حيث أصبح الصراع بين الكنيسة والإمبراطور ثم بين الكنيسة وملوك المدن بعد ذلك هو السمة المميزة للحكم طوال فترة العصور الوسطى، فإذا أضفنا إلى ذلك انتشار نظام الإقطاع فى تلك الفترة الذى منح النبلاء من أصحاب الإقطاعات حقوقاً إلهية فى السيطرة على العامة من المزارعين من سكان أراضيهم، بحيث كان الأجراء الزراعيين "كالعبيد يملكون مع الأرض... وبالرغم من أنهم كانوا أحراراً بالمولد إلا أنه كان يحق لصاحب الأرض أن ينزلهم إلى طبقة العبيد عقاباً لهم، وكان وضعهم الاجتماعى ينتقل إلى أبنائهم بالميراث، فإين الأجير يجب أن يكون أجيئاً (2).

فإذا أضفنا إلى ذلك كله سيادة نظرية "حق الملوك الإلهى فى الحكم" والى تخول للملك أن يتصرف كيفما شاء ولا يمسأله أحد عن تصرفه هذا. يمكننا أن ندرك أن للكلام عن مشاركة الشعب فى الحكم كان أمراً بعيد المنال فى ذلك الحين.

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 99.

(2) سيد أحمد الناصرى، تاريخ الإمبراطورية الرومانية السياسية والحضارى،

غير أن ظهور "حركة الإصلاح الديني" (*) عام (1517م) قد حرك المياه الراكدّة؛ حيث نزع أحد السلطين المسيطرتين على الأفراد طوال فترة العصور الوسطى: وهى السلطة الدينية؛ حيث نادى "مارتن لوتر" بفصل السلطة الدينية الروحية عن السلطة الدنيوية، واعتبر رجال الدين (الأكليروس) مجرد موظفين "ولا يملكون أى استثناء خاص يربطهم بالنظام السياسى".⁽¹⁾ وكان يقول إنه كان هناك فكرة خاطئة تقول "بوجود طبقة من الأكليروس أرفع فى المرتبة من المسيحيين الآخرين؛ لكل كهنة.. من حق الجميع أن يفسروا الكتاب المقدس، الجميع لهم السلطة فى الكنيسة وينفس القياس فإنه فى الشؤون المدنية ليس الأكليروس فوق القانون، بل يجب أن يحاكموا بموجبه مثل أى مواطن آخر".⁽²⁾ وبالتالي قضى "لوتر" على هيبة الكنيسة فى نفوس الشعب، وقال إن الطاعة تكون للسلطة الدنيوية أى للملك. إلا أنه فى المقابل لم يشجع المشاركة بل على العكس "قرر أن "الإنجيل" يحد المسيحي على الخضوع للحكومة المدنية، وأن من واجب المسيحي أن يطيع الأمير ويدافع عنه حتى ولو كان الأمير مخطئاً.."⁽³⁾ ومن هنا كان "لوتر" تقليدياً للغاية؛ إلا أن ذلك لم يمنع أن تقدم "البروتستانتية" الفكرة الأكثر شجاعة ولكنها ظهرت على يد القانونى الفرنسى "جون كالفن" (**).

(*) حركة الإصلاح الدينى The Reformation: حركة دينية مسيحية قامت فى القرن السادس عشر على يد الراهب الأوغسطينى "مارتن لوتر" الذى انتقد للكنيسة الكاثوليكية وأفكارها، مما تسبب فى ظهور المذهب البروتستانتي وانتشاره.

- (1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 191.
 - (2) جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة عزرا مرجان، ج4، دار الثقافة، القاهرة، 1990، ص: 123.
 - (3) على عبد المعطى محمد، مرجع سابق، ص: 191.
- (**) جون كالفن (1509 - 1564م): مُصلح دينى ولاهوتى فرنسى، مؤسس المذهب-

الذى حدد طاعة الرعايا للملك بطاعة الملك للأمر الألهى، 'بمعنى أن للرعايا حق عدم طاعة الحاكم الذى يخرج عن الأوامر الألهية'.⁽¹⁾ ولعل تلك الفكرة قد شجعت آخرين على الكتابة فى نفس الاتجاه، ويُعد كتاب "الدفاع ضد الطغاة" الذى وضعه شخص باللاتينية عام (1579م) مستخدماً اسماً مستعاراً هو "ستيفن جونيوس بروتوس" S.J.Brutus وكان يتكلم عن تصرف للرعية مع الملك إذا لم يُطع الأوامر الإلهية "وعمل بغير قانون الرب".⁽²⁾ هو من أشهر مؤلفات تلك الفترة التى تحدثت عن هذا الموضوع.

كذلك فإن دخول أوروبا إلى الحقبة الحديثة مع بداية القرن السابع عشر وظهور الكتابات التى تتحدث عن "العقد الإجتماعى" قد ساعد على إعادة ظهور مفهوم المشاركة؛ حيث ظهر الوعي بدور الأفراد فى الحكم، كون السيادة للشعب لا للملك بوصف الشعب هو مُنشى الدولة كذلك كانت حاجة الملوك إلى إيرادات كافية تدفعهم إلى فرض وتحصيل مزيد من الضرائب، والأمر الذى لم يكن يسيراً دون وجود تمثيل لدافعى الضرائب... ومن هنا ساد القول المشهور "لاضرائب بلا تمثيل نيابى"^(*)، وبرز بالتالى مبدأ "التمثيل للنيابى" وحاز قبول الملوك ولو كان ذلك للقبول على مضض.⁽³⁾ ومن هنا ساعدت حاجة الملوك للمال إلى إنتشار المشاركة فأصبح هناك

-الكالفينى"، ويعد من أتباع الفكر للوثرى البروتستانتى، نجح فى تطبيق فكره فى مدينة جينيف. أشهر مؤلفاته "تأسيس الديانة المسيحية".

(1) المرجع السابق، ص: 201.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر الليبرالى الغربى، ص: 205.

(*) "No Taxation Without Representation"

(3) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 26.

تناسباً عكسياً بين حالة الدولة الاقتصادية وانتشار المشاركة فيها^(١).

وقد تطور الأمر في أوروبا على المستوى الفكرى بكتابات "جون لوك"، و"مونتسكيو"، وعلى المستوى الشعبى بالثورات التى اندلعت فى إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة؛ غير أن للدعم الأقوى لفكرة المشاركة جاء من "جان جاك روسو" ولذى يمكن أن نطلق عليه منظر المشاركة بلا منازع^(٢). فقد انطلق "روسو" من فكرة أن الشعب هو السيد بالتعريف وأن سيادته لا تباع ولا تشتري وغير قابلة للتحويل... وليس فى وسع الشعب أن يتنازل عن السيادة^(٣). ومن هنا كان لابد أن يشارك الأفراد فى الحكم لأن السيادة لهم فى نهاية الأمر.

فإذا تأملنا نظرية المشاركة عند "روسو" نكتشف مدى الأهمية التى يراها "روسو" لفكرة مشاركة المواطن فى شؤون الحكم. فهو ينتقد بشدة من يستخدمون "المال" لتجنب المشاركة ويراه تصرفاً لا يليق إلا بالعبيد. يقول "روسو":

"إن هذه الكلمة "المالية" كلمة عبيد... ولا تعرفها المدنية؛ ففى البلاد الحر بحق يفعل المواطنون كل شئ بأنزعتهم، ولا يفعلون شيئاً بالمال، فهم أبعد ما يكونون عن دفع المال للتخلص من واجباتهم، إنهم يدفعون حتى يؤدوها

(١) يذكر للتاريخ أن المشاركة السياسية تمت فى دول الشمال الأوروبى الفقيرة نسبياً بسبب حاجة الملوك إلى الاعتماد على شعوبهم فى تحصيل الضرائب... بينما تأخرت المشاركة فى دول أوروبا الجنوبية وعلى الأخص إسبانيا والبرتغال بسبب قدرة الملوك على ملء خزائنتهم من ذهب المستعمرات فى أمريكا (ربيع الاستعمار).
انظر: على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 27.

(٢) Pateman, C, "Participation And Democratic Theory", P: 22.

(٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 302.

بأنفسهم".⁽¹⁾

وتأكيداً على هذا التوجه رفض "روسو" فكرة "التمثيل النيابي"، التى يراها عملية فاشلة للتنازل عن السيادة من جانب المواطنين. إذ يقول:
"لا يمكن أن يكون هناك تمثيل فى السيادة... فهى تتكون أساساً من "الإرادة العامة"، والإرادة لا تمثل مطلقاً: فهى إما أن تكون هى نفسها، أو تصبح شيئاً آخر، وليس هناك حل وسط... يعتقد الشعب الإنجليزى أنه حر، ولكنه مخطئ تماماً؛ فهو لا يكون حراً إلا لثناء انتخابات اعضاء البرلمان، وبمجرد أن يتم انتخابهم يصير الشعب عبداً، فهو يصبح لا شئ على الإطلاق".⁽²⁾

وقد حدد "روسو" فى نظام المشاركة نقطتين هامتين تعبران عن الغرض الذى من أجله يشارك المواطنون، أولهما: "أن للمشاركة عنده هى مشاركة فى صنع القرار، وثانيهما: أن المشاركة - كما فى نظريات الحكومات النيابية - طريقة لحماية المصالح الخاصة، واختيار حكومة جيدة".⁽³⁾ ومن خلال تلك المشاركة يكون للمواطن جزءاً أساسياً ومباشراً من عملية الحكم فى دولته.

وقد دافع "روسو" عن فكرة المشاركة من منطلق الفوائد الجمة التى تعود على الشعب من تطبيق تلك الفكرة، ولعل أول تلك الفوائد التى رآها "روسو"، بل وجعلها الوظيفة المركزية والأساسية للمشاركة فى نظريته هى "التعليم"، حيث "يستخدم لفظ التعليم بمعناها الواسع".⁽⁴⁾ فالمواطن يتعلم كيف

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعى، ترجمة عبد الكريم أحمد، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2000، ص: 188 - 89.

(2) المصدر السابق، ص: 190.

(3) Pateman, C., "Participation And Democratic Theory", P: 24.

(4) Ibid, P: 24.

يمارس دوره بشكل ديمقراطي، وتلك الممارسة هي الطريقة الأفضل لتعليم المواطنين القيم والمبادئ الديمقراطية.

كذلك رأى "روسو" أن للمشاركة تعمل على زيادة مشاعر الانتماء بين الأفراد إلى مجتمعهم⁽¹⁾ حيث يشعر الفرد بمدى أهميته، ومدى أهمية دوره في صنع القرار داخل مجتمعه، بحيث يصبح هو الحاكم والمحكوم في نفس الوقت، وكذلك يشعر بحريته من منطلق أنه - وليس شخصاً آخر - من يحكم نفسه. كذلك رأى "روسو" فائدة للمشاركة وهي أنها تزيد من اهتمام الفرد بالآخرين من خلال اهتمامه بالشأن العام. يقول "روسو": "إذا اعتبر عدد من الناس مجتمعين أنفسهم جسداً واحداً، لا تكون لهم إلا إرادة واحدة تنصب على المحافظة عليهم وعلى رفاهيتهم، عندئذ تكون بواعث الحيوية في الدولة قوية وبسيطة"⁽²⁾، فمن طريق المشاركة يشعر الفرد أنه جزء من كل أكبر، قائتاء عملية المشاركة يتعلم الفرد أن كلمة "كل" يجب أن تمتد لتشمله، أي أنه يجب أن يضع في حسابه أموراً أوسع من اهتماماته الخاصة الضيقة لو أنه أراد أن يتعاون معه الآخرون ويتعلم أيضاً أن المصلحة العامة والخاصة لا يفصلان."⁽³⁾

من هنا ندرك أن "روسو" قد شعر بمدى أهمية الدور الذي من الممكن أن تؤديه المشاركة في مجتمع تحركه الإرادة العامة *La Volonté Générale*، وبذلك يكون "روسو" بنظريته تلك عن المشاركة قد أكمل ما بدأه "جون لوك" حين حفز مفهوم "المواطن الإيجابي"، غير أن "روسو" يتميز عن "لوك" في أنه كان أكثر حماسة، وأعمق رؤية فيما يخص موضوع المشاركة.

(1) Ibid, P: 27.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص: 302.

(3) Pateman, c, "Participation and Democratic Theory", P: 25.

فإذا ما انتقلنا إلى القرن التاسع عشر سنجد أن "جون ستيوارت ميل" من أكثر الفلاسفة الذين توغلوا في فكرة المشاركة، وقد بدأ من حيث انتهى "روسو"؛ حيث رأى هو الآخر دور للمشاركة الهام في "إجبار الأفراد على توسيع أفتقهم والاهتمام بالصالح العام".⁽¹⁾ غير أن "ميل" قد رفض فكرة "روسو" عن ضرورة إقرار المساواة حتى تتم المشاركة بصورة فعالة؛ حيث كان "ميل" يرى أن المساواة في الأصوات سيجعل الأغلبية (الأقل تعليماً وخبرة) توجه القرار العيساسى، لهذا أقترح أن تُمنح الصفوة وضعية استشارية لتوجيه الأغلبية غير المتعلمة. يقول "ميل":

"إن جماعة منفصلة تقوم بعمل توجيهى - حتى لو كان هذا سيثير حقد البعض - تدخل البرلمان مثلها مثل باقى الأعضاء، ويمثل رجالها نفس عدد الناخبين، لكنها من وضعيتها ومنظورها المميز، تستطيع إعطاء رأيها، أو أخذ استشارتها فى شتى المسائل الهامة، كما يمارس رجالها العمل العام بهمة ونشاط"⁽²⁾ أى تقوم الصفوة بالأعمال التى تعجز الأغلبية (من غير الصفوة) عن القيام بها وقد أضاف "ميل" إلى رؤية "روسو" عن للمشاركة من حيث إنها تعلم المواطنين أن يمارسوا للعمل العيساسى، حيث اقترح أن يترك المواطنين أولاً للمشاركة على المستوى المحلى، وبعد أن يتعلموا الديمقراطية يُسمح لهم بالممارسة والمشاركة على المستوى الوطنى الخاص بالدولة التى ينتمون إليها. والحكمة من ذلك فى رأى "ميل" أننا "لا نتعلم القراءة أو الكتابة أو ركوب الخيل أو السباحة عندما يُقال لنا كيف نفعل ذلك، وإنما عن طريق الممارسة".⁽³⁾ لذا فلكى يتعلم الناس كيف يمارسون الديمقراطية، عليهم أن

(1) Ibid, P: 30.

(2) Mill, J.S, "Utilitarianism, Liberty & Representative Government, Wildside Press, Lcc, Maryland, 2007, P: 269.

(3) Pateman, c., "Participation And Democratic Theory", P: 31.

يشاركوا وأن يمارسوها بالفعل. وقد اقترح "ميل" مجال الصناعة كنموذج مصغر يمكن للعمال أن يتدربوا فيه على المشاركة السياسية، وهو ما اعتبره البعض "أكثر أجزاء نظرية "ميل" أهمية".⁽¹⁾ حيث طوّر الفرض الذى قدمه "روسو" عن الدور التعليمى للمشاركة كى يغطى مجالاً جديداً، "المشاركة فى حكومة خاصة "بموقع العمل" تعطى نفس التأثير"⁽²⁾ حيث يتعلم العامل كيف يدير شؤون المصنع أو موقع عمله مما يساعده بعد ذلك على المشاركة فى إدارة شؤون الدولة بالدخول فى حكومة على المستوى الوطنى.

بقى أن نشير إلى اهتمام "ميل" بالمؤسسات الديمقراطية^(*) التى يرى أن المشاركة السياسية لا تتم بشكل فعال إلا من خلالها. حيث "يعتمد للفعل السياسى الاجتماعى المسؤول بشكل واسع على طائفة من المؤسسات التى من خلالها يتحرك الأفراد بصورة سياسية".⁽³⁾ كذلك فقد اتفق "ميل" مع "روسو" فى أن الصفات التى يكتسبها الفرد من خلال تمرسه فى العمل الديمقراطى عن طريق المشاركة هى نفسها التى تدعم المشاركة؛ حيث المواطن صاحب الخبرة هو الأكثر وعياً بأهمية مشاركته، وبذلك يكون النظام السياسى مدعماً لنفسه بشكل ذاتى⁽⁴⁾. فالمشاركة تزيد من الوعى السياسى والوعى السياسى يزيد من المشاركة.

فإذا ما انتقلنا إلى القرن العشرين سنكتشف مدى الأثر الذى تركته تلك الأفكار فى الواقع السياسى، فصحة الليبرالية خلال القرن العشرين - خاصة

(1) Ibid, P: 33.

(2) Ibid, P: 34.

(*) المؤسسات الديمقراطية Democratic Institutions: هى المؤسسات التى يقوم المواطنون من خلالها بممارسة دورهم فى حكم دولتهم وفق النظام الديمقراطى، كالمجالس الليلية أو المؤسسات القضائية.

(3) Ibid, P: 29.

(4) Ibid, P: 29.

بعد انهيار النظم والأفكار الشمولية - قد ساعد على نشر الفكر الليبرالى الفردى المؤمن بدور الفرد فى المجتمع ومن ثم بدأت المشاركة تتحول من أفكار متداولة إلى ثقافة عامة، حيث أصبحت المشاركة تعنى "تصبيهاً متساوياً فى صنع القرارات".⁽¹⁾ وأصبح المواطن هو الحاكم بصورة ما. وباتت المشاركة واحدة من الحقوق الأساسية لكل مواطن والتي هى شرط أساسى كى يطيع الفرد دولته. يقول هارولد لاسكى (*):

"لا يمكننا أن نقول إن حقوق الفرد ثابتة، فمن الواضح أنها نسبية، تختلف باختلاف الزمان والمكان ولكن حتى لو سلمنا بهذه النسبية، فإن للفرد الحق فى أن يتوقع من الدولة اعترافها بهذه الحقوق كشرط لإطاعته لولاها".⁽²⁾

كذلك يضرب لنا "لاسكى" مثلاً بالمشاركة والتحرك الإيجابى للمواطن كأحد أهم حقوق المواطنة فى القرن العشرين فيقول: "يجب أن يكون المواطن قادراً على التعبير عن رأيه بحرية. كما يجب أن يكون له حق الاجتماع بغيره ممن يتفقون معه فى رأى من أجل الدعوة إلى تحقيق غاية أو غايات معينة اتفقوا عليها فيما بينهم، ويجب أن يكون قادراً على أن يسهم فى اختيار الذين سيحكمونه، كما يجب أن يكون قادراً على أن يشترك بنفسه فى حكم الدولة إذا

(1) Pateman, c., "Participation And Democratic Theory", P: 43.

(*) هارولد لاسكى (1893 - 1950م): فيلسوف سياسى ومُنظّر إنجليزى، شغل منصب رئيس حزب العمال (1922 - 1936م) وكان من أشد المطالبين باستقلال الهند، له العديد من المؤلفات السياسية الهامة ومن أشهرها: "السلطة فى الدولة الحديثة" (1919م)، "الشيوعية" (1927م) "أزمة الديمقراطية" (1933م)، "الديمقراطية الأمريكية" (1948م).

(2) هارولد لاسكى، منخل إلى علم السياسة، ترجمة عز الدين محمد حسين، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1965، ص: 40.

استطاع أن يقع الآخرين بأن يختاروه⁽¹⁾ ومن هنا أصبحت المشاركة - كأحد حقوق المواطن - واحدة من أهم موضوعات الفكر السياسي في القرن العشرين، وبدأ الاهتمام بالمشاركة يتسع ليشمل البحث في مواضيع مختلفة تتعلق بالمشاركة مثل أهداف المشاركة، وعوائقها، وكيف تكون المشاركة معبرة بصدق عن رغبات الشعب، ومن لهم حق المشاركة ... إلخ. وبدأت المؤسسات المتخصصة في تنشيط مفهوم المشاركة في كل دولة تعمل على تنشيط الوعي العام بأهمية أن يشارك المواطن، وكيف يشارك، وغيرها من المواضيع التي أصبحت هي المعبر عن روح الديمقراطية والعدالة في وقتنا الحاضر. وبات الرابطة بين "المشاركة" و"المواطنة" هو التقليد الشائع بين مفكرى الحقبة المعاصرة أو حتى في أرض الواقع، فلا تُذكر أى منهما إلا وتذكر الأخرى معها بوصفها قيمة أخلاقية وسياسية ونموذج لفكر الحقوق.

جـ- المشاركة والمواطنة:

إن الباحث في العلاقة بين للمواطنة والمشاركة يدرك على الفور أنها ليست وليدة اليوم، "فقد ارتبط مفهوم المواطنة عبر التاريخ بحق المشاركة في النشاط الاقتصادي والتمتع بثمراته كما ارتبط بحق للمشاركة في الحياة الاجتماعية، وأخيراً حق المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة وتولى المناصب العامة، فضلاً عن المساواة أمام القانون".⁽²⁾

وقد تطورت تلك العلاقة وأخذت شكلاً أكثر تناسقاً وانتظاماً بفضل الكتابات التي عرض فيها الفلاسفة لفكرة المواطنة، ودور المواطن، وقيمة المشاركة السياسية والاجتماعية للأفراد، ومن هنا أصبحت المشاركة واحدة من المفاهيم الرئيسة للنظرية الديمقراطية الحديثة، حيث "يؤمن المدافعون عن

(1) المصدر السابق، ص: 42.

(2) على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص: 15.

الديمقراطية بأن للمشاركة فى صنع القرار تعمل على توسيع أفق المصوتين وتجعلهم أكثر إحاطة بالأحداث الجارية. كذلك تصنع للمشاركة شعوراً بالمسؤولية، وإحساساً بالانتماء للمجتمع، وتوسع من مجال المعرفة.⁽¹⁾ وقد تعددت صور المشاركة فى وقتنا الحاضر فلم تعد قاصرة على المشاركة فى الانتخاب بالترشح أو للتصويت، فقط بل أمتدت لتشمل صوراً أخرى مثل: إقناع الآخرين بأهمية وكيفية التصويت، أو المشاركة فى الحملات الانتخابية كمتطوع، أو حضور المؤتمرات السياسية أو التبرع للمرشحين أو لحزب سياسى، أو الانضمام لإحدى المنظمات السياسية⁽²⁾. وتزداد المشاركة صعوبة كلما كان للنظام الحاكم بعيداً عن الديمقراطية، حيث تتعدم المؤسسات المخصصة لدعم مشاركة المواطنين، بل وتزداد فرص الصدام بين المواطنين والنظام السياسى الحاكم من هنا تصبح المشاركة أمراً مكلفاً، حيث ينفق المواطن للمشاركة بعد أنى وقته وماله وموارده أخرى، وبعد أقصى ربما يخطر بفقدها وظيفته وحريته أو حتى فقدان حياته⁽³⁾. ومن هنا يمكن أن يعجز المواطن فى بعض الأحيان عن المشاركة لأسباب مختلفة كأن "يُمنع بشكل قانونى من إنشاء حزب يعبر عن مصالحه، أو بسبب أن الأحزاب المسيطرة فى بلده لا تعبر عن مصالحه أو مبادئه"⁽⁴⁾. أو لأسباب أخرى تتعلق بالمال، أو المكانة الاجتماعية أو الدين أو غير ذلك حيث إن كل تلك العوامل لها تأثير على مدى مشاركة الفرد من عدمها.

-
- (1) Sargent, L.T., "Contemporary Political Ideologies", P: 43.
 - (2) Macridis, R. C& Burg, S. L, "Introduction To Comparative Politics". 2nd edit, Harper Collins Publishers, New York, 1996, P:55.
 - (3) "The Oxford Companion to Politics of The World", Art: Political Participation, P: 667.
 - (4) Ency. Of Government And Politics, Art: Political Participation, Vol I. P: 430.

ولعل أكثر العوامل المؤثرة على مشاركة المواطن هو مستوى التعليم. حيث إن "الدراسات فى العديد من البلدان تشير إلى أن المتعلمين، وذوى المكانة الاجتماعية والمادية للميزة من الأفراد هم الأنشطة سياسياً، خاصة بالنسبة لأنواع المشاركة الأكثر تعقيداً من مجرد التصويت الانتخابي⁽¹⁾. "فالمطبقات العمالية، والأحزاب المرتكزة على أصول دينية تحرك الفقراء من أجل الانتخابات"⁽²⁾. لكن الأغنياء من ذوى التعليم المميز يكون لهم دور أكبر فى مجالات أخرى كالحملات الانتخابية، وتكوين "جماعات الضغط"^(*)، والتظاهرات السلمية وغيرها.

من هنا يمكننا أن نفهم الجدل الدائر بين المدارس الفكرية المختلفة حول من يصنع القرار السياسى، حيث يؤيد البعض توجهاً يرى أن "الصفوة هم الأجدر بصنع القرار لما يتميزون به من مستوى تعليمى وثقافى وسياسى أرقى، "وبذلك، تكون مشاركة المواطن رقابية فى المقام الأول للقادة السياسيين بينما تبقى المناظرة بين الصفوة للنشطة سياسياً⁽³⁾. غير أن هذا التيار الفكرى وغيره من التيارات المماثلة التى تؤيد ترك صنع القرار فى يد الأقلية داخل الدولة (الصفوة - المؤسسات والتقاليد - جماعات الضغط) مهمشة بذلك الأغلبية، لم تلق قبولاً لدى أنصار الفكر الديمقراطى، والذين عبروا عن توجههم بتدعيم المشاركة الديمقراطية

(1) "The Oxford Companion to Politics of the World", Art: Political Participation, P: 667.

(2) Ency. Of Government And Politics, Art: Political Participation, VOL I P, 430.

(*) "جماعات الضغط" Lobby: "لوبي" كلمة إنجليزية تعنى للردهة أو اللوبي. وهى تشير إلى ردهة الكونجرس الذى يجمع مجلسى الشيوخ والنواب فى الولايات المتحدة. وهى تعنى سياسياً الجماعات أو المنظمات التى لها أهداف ومصالح تعمل على تحقيقها عن طريق الضغط والحث لصناع القرار فى الحكومة أو البرلمان، ويكون ذلك إما عن طريق المال أو بطرق أخرى مثل الإعلام والصحافة

(3) Sargent, L. T., "Contemporary Political Ideologies", P: 43.

بوصفها أفضل أنواع المشاركة وصنع القرار حيث "إن الأفراد - كل الأفراد - يجب أن يشاركوا برأيهم في صنع القوانين التي ستؤثر عليهم، فإذا لم يتمكنوا من تلك المشاركة يصبح القانون لاغياً"⁽¹⁾.

غير أن هذا التيار أيضاً لم يسلّم من النقد؛ ولعل أبرز ما وجهه له الرافضون من نقد هو إنكارهم إمكانية تحقيق ذلك النوع من الديمقراطية القائمة على المشاركة من كل المواطنين. وبالتالي استحالة إصدار القوانين، ومن ثم تعطيل الحياة السياسية بشكل كلي.

ولو حاولنا استكشاف الأسباب التي تجعل المواطن يشارك أو لا يشارك سنجد أن "الوسط أو المحيط الاجتماعي للفرد من العوامل التي قد تدفع أو تثبط من نشاط الفرد في عملية للمشاركة السياسية"⁽²⁾. فضيق وقت الفرد قد لا يسمح له بالمشاركة حتى في أبسط صورها (الانتخاب). من هنا لا تعوّل الدراسات الحديثة على أعداد المشاركين فعلياً في الحياة السياسية داخل النظم الديمقراطية بقدر ما تهتم بتهيئة المناخ للمواطن كي يشارك بكل سهولة متى شاء، بل وتجعل من ذلك مؤشراً على مدى تحقيق الديمقراطية من عدمه. "فالمشاركة المستمرة - ولو كانت أمراً مرغوباً فيه - إلا أنها ليست ضرورية في النظم الديمقراطية فالاستعداد للمشاركة وأن ينشط للفرد في أي وقت يعد كافياً"⁽³⁾. لذا فقد أصبح من المعروف أن طبيعة وكثافة مشاركة المواطن تختلف بحسب الظروف المحيطة، ويحسب رغبة المواطن وثقافته. ومن هنا نفهم معنى "المشاركة الكامنة" حيث يُظهر الجمهور عدم إهتمام ولا مبالاة بأمر ما، لكنه

(1) Ibid, P: 45.

(2) إسماعيل على سعد، المجتمع والسياسة: دراسات في النظريات والمذاهب والنظم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص 335.

(3) Macridis, R. C& Burg, S. L, "Introduction to Comparative Politics", P: 57.

من الممكن أن ينشط ويهتم، لأن الديمقراطية تدعم المؤسسات والقوانين التى من خلالها يمكن للمصالح الكامنة أن تعود للحياة من جديد⁽¹⁾.

كذلك يمكن أن يتحرك للمواطن وينشط بغرض التأثير على حكومته لاتخاذ قرار معين فى موضوع بعينه دون أن يكون للمواطن أى اهتمام بباقى الشأن السياسى، وهذا ما يسمى "بالمشاركة المحدودة" حيث يشير المفهوم إلى أنشطة سياسية مركزة، تتركز فى تحقيق أهداف بعينها⁽²⁾ تتعلق بمواضيع تهم بعض الناس؛ مثل التحرك لرفض قضايا تثير غضب فئة محددة كالنساء فى قضية الإجهاض مثلاً.

نخلص مما سبق أن المشاركة السياسية قد أصبحت مؤشراً لمدى حيوية وديمقراطية النظام السياسى، حيث تميل الأنظمة السياسية غير الديمقراطية إلى جعل المشاركة السياسية شكلية وفى أضيق الحدود؛ بينما تعمل النظم الديمقراطية على تشجيع المواطنين على المشاركة لأنها تساعد النظام السياسى على معرفة وجهة نظر المواطنين فيما يجرى من الأمور، مما يساعده على اتخاذ القرارات المناسبة فى الأوقات المناسبة وبذلك يضمن لتلك القرارات التأييد الشعبى. ومن هنا يتضح لنا أن المشاركة سواء كانت محدودة أو بلا حدود، مستمرة أو بشكل متقطع، سلمية أو عنيفة: هى فى النهاية من أقوى أساليب التعبير عن ممارسة المواطن لحقه فى أن يكون جزءاً من منظومة صناعة القرار فى بلاده. وهى وسيلة لتحقيق مواطنة فاعلة لكل أفراد الشعب.

تقييد:

يمكننا أن ندرك مما سبق أن معنى المواطنة إنما يتلخص فى نقطتين:
الأولى: هى تلك العلاقة القانونية التى تربط بين المواطن والدولة التى ينتمى

(1) Ibid, P: 56.

(2) Ibid, P: 56.

إليها والتي تكون فى صورة مجموعة من الحقوق والالتزامات والامتيازات التى ينالها كل من يحمل جنسية هذه الدولة.

الثانية: وهى التى تكون فيها المواطنة معبرة عن تلك المكانة التى يحوزها الفرد حامل الجنسية بوصفه عضواً كاملاً للعضوية داخل الجماعة السياسية فى دولته، ولا تكتمل عضويته تلك إلا عن طريق مشاركته فى الحياة السياسية فى تلك الدولة.

♦ من هنا يظهر لنا الفرق بين المواطنة والجنسية فى كون الأولى أشمل فى معناها من الثانية؛ فالجنسية لا تعبر سوى عن تلك العلاقة القانونية التى تجعل من شخص ما منتمياً إلى دولة بعينها وذلك وفقاً لقوانين منح الجنسية فى تلك الدولة، أما للمواطنة فهى تذهب إلى أبعد من ذلك؛ حيث ترتبط صفة المواطنة بمدى المشاركة فى الجماعة السياسية، فكل مواطن يجب أن يكون حاصلاً على الجنسية، لكن ليس كل من يحمل الجنسية يمكن وصفه بالمواطن.

♦ كذلك فإن المواطنة تختلف عن فكرة القومية، فى أن الأولى تجعل من انتماء وولاء الشخص حامل الجنسية تجاه دولته أساساً لاكتمال مواطنته، وذلك بغض النظر عن أصوله العرقية أو القومية؛ ففى الدولة التى ينتمى شعبها إلى أمة واحدة تتحد فيها مشاعر المواطنة والقومية، أما الدولة متعددة القوميات يصبح فيها المواطن مطالباً بأن يعطى من مشاعر انتمائه وولائه لدولته عن تلك التى يكنها لأصوله ولأمته، أى يعطى من مواطنته على حساب قوميته.

♦ كذلك فإن مفهوم المواطنة المتداول فى الفكر والأيدولوجيا الليبرالية حالياً يركز على مفاهيم ثلاثة يُعبر عنها فى كل حالاته. أولها: هو مفهوم الفردية: حيث المواطنة هى فكرة حقوقية تمنح الأفراد - بوصفهم القيمة

الأعلى في المجتمع - حقوقاً أساسية كالحق في الحياة والحرية والملكية، وتضعهم قبل المجتمع وقبل الدولة، لأن الدولة والمجتمع إنما أنشأنا لسعادة الفرد وليس العكس.

♦ أما ثاني تلك المفاهيم فهو المساواة؛ حيث المواطنة تعبير عن حالة التساوي بين كافة أفراد الدولة في الحقوق والالتزامات، وأمام القانون، بالإضافة إلى التساوي في الحصول على الفرص وفي السعي نحو تحقيق السعادة، فالكل سواء في إنسانيتهم وفي عضويتهم داخل الجماعة السياسية.

♦ وأما ثالث تلك المفاهيم فهو المشاركة، حيث المواطنة تعبر عن المساهمة في إدارة الدولة التي هي من صنع الأفراد. فالمواطنة هنا جزء من النظرية الديمقراطية التي تجعل من كل مواطن حاكماً ومحكوماً في الوقت نفسه، ولا تتحقق المواطنة - كعضوية للجماعة السياسية - إلا عن طريق مشاركة المواطن في حكم دولته.

♦ ومن هنا يمكننا أن نقول إن مفهوم المواطنة - من خلال تلك الركائز الثلاث - إنما هو وسيلة لصنع آلية ديمقراطية فعالة تكون قادرة على منح كل فرد في الدولة حقوقه الأساسية وفي الوقت نفسه تكون قادرة على دفع هذا الفرد إلى أداء التزاماته السياسية داخل الجماعة بكفاءة واستمرارية، مما يضمن نجاح تطبيق المنظومة الديمقراطية القائمة على حكم الشعب لنفسه.

الفصل الثاني

الطور التاريخي مفهوم المواطنة

تمهيد.

- أولاً - مواطنة دولة المدينة
- ثانياً - مواطنة الإيمان.
- ثالثاً - مواطنة المدن المستقلة.
- رابعاً - المواطنة التعاقدية.
- خامساً - مواطنة الحقوق.
- سادساً - المواطنة العالمية.

تعقيب.

تمهيد:

إن الناظر إلى تاريخ الفكر الفلسفي السياسي يدرك مدى التطور الذي لحق بمفهوم المواطنة؛ فالمفهوم الذي بدأ خلال الحقبة اليونانية قبل الميلاد ليس هو نفسه الذي كان موجوداً في فترة العصور الوسطى، وكذلك يختلف عن ذلك الذي عرفته أوروبا بعد الثورة الفرنسية، والذي بدوره يختلف عن المفهوم المعاصر للمواطنة العالمية.

فالمواطنة في كل حقبة تاريخية إنما كانت تعبر عن التركيبة الثقافية والأخلاقية لتلك الحقبة، ومن ثم كانت المواطنة هي المؤشر على مدى تحقق المثل الأخلاقية والسياسية في زمانها، فالمواطن عند اليونان هو "اليوناني الحر"، بينما المواطن في فترة العصور الوسطى (الإسلامية - المسيحية) هو المنتمي للدين السائد، بينما المواطن في زمن الدولة القومية هو أحد أبناء الأمة المكونة للدولة ... إلخ. فالمواطنة قديماً لم تكن تشير طوال الوقت إلى مبادئ وقيم أخلاقية وسياسية عامة، وإنما كانت تعبر عن وضعية خاصة يحوزها البعض ويحرم منها الآخرون؛ أي أن المواطنة كانت حالة من عدم المساواة، يقابلها رغبة وكفاح من أجل المساواة من جانب أولئك الذين حُرِّموا منها، ومن هنا فإن تاريخ مبدأ المواطنة هو تاريخ سعي الإنسان من أجل الإنصاف والعدل والمساواة⁽¹⁾.

وإذا ما حاولنا هنا أن ندرس مفهوم المواطنة فعلياً أولاً أن نفهم مدى التطور الذي لحق بهذا المفهوم، فدراسة تاريخ المواطنة يُسلِّط الضوء على كم الموروث الثقافي الذي يحمله هذا المفهوم، وبالتالي يمكننا أن نفهم عنه أكثر من مجرد تعريفه اللفظي؛ فالجانب التاريخي للمواطنة هو جزء لا يتجزأ منها، ولا يمكننا أن ندرك ما يعنيه مفهوم المواطنة من دون أن نلم بما يحتويه هذا

(1) على خليفة للكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص: 16.

المفهوم من مضامين سياسية واجتماعية وثقافية تكونت معه عبر قرون طويلة من المساواة وعدم المساواة، بين من كانوا يوصفون بالمواطنين، ومن حرموا من هذا الامتياز.

ونظراً لأن مؤرخى الفكر الغربى يعتبرون أن صحوة أوروبا الحقيقية على جميع الأصعدة - بما فيها الصعيد السياسى - إنما كان فى عصر النهضة وما تلاه؛ فإنهم قد لخصوا تاريخ المواطنة فيما قبل هذه الفترة بوصفه حالة "ميلاد" ثم "اختفاء" ثم "عودة"، فالمواطنة كانت من أبرز الموضوعات بين المشتغلين بالفلسفة خلال الحقبة اليونانية القديمة وفترة الجمهورية الرومانية إلا أنها اختفت من الفكر الإقطاعى - فترة العصور الوسطى - لتعود من جديد مع ميلاد المذهب الجمهورى (*) خلال عصر النهضة⁽¹⁾.

وعلى الرغم، من عدم دقة تلك الرؤية كما سنرى لاحقاً، إلا أنها تضع أيدينا على نقاط أساسية يمكننا أن نعتبرها كمحطات تاريخية مرت بها المواطنة خلال مشوارها الطويل حتى يومنا الحاضر.

وحتى يمكننا أن نفرق بين كل مرحلة من مراحل تطور مفهوم المواطنة والمرحلة التى تليها، علينا أولاً أن نحدد ما تتميز به المواطنة فى كل مرحلة وحتى نفرق بين ما كانت عليه، ومن ثم، ما طرأ عليها من تغيير. وهنا تكمن الصعوبة؛ فالمواطنة التى كانت فى أرض الواقع فعلياً كانت - فى أوقات كثيرة - تختلف عن تلك المفهوم الذى يتداوله الفلاسفة و المفكرون فى تلك الفترة؛ أى أن هناك مفهوميين للمواطنة أو أكثر فى كل فترة، ولعل

(*) المذهب الجمهورى Republicanism: هو المذهب المناصر لمبدأ اختيار الحكام ومن يتولون المناصب العلمية بالانتخاب ، وينامض الحكم الملكى وتوريث السلطة ، ويشدد على قيم المواطنة والمشاركة السياسية.

(1) Routledge Ency. Of Phi'osophy, Art: Citizenship, Vol2, P:362.

السبب فى ذلك أن الفلاسفة يكتبون ما يرونه صواباً لا ما هو واقع بالفعل.

من هنا سنحاول فى هذا الفصل الإجابة عن التساؤل التالى:

ما المراحل التاريخية التى مر بها مفهوم المواطنة ؟ وما السمات التى تميزت بها كل مرحلة من تلك المراحل؟ وما الإيجابيات والسلبيات التى ظهرت فى كل واحدة منها؟ على أن نعمل - ونحن نجيب عن هذا التساؤل - على إلقاء الضوء على ما كتبه أبرز مفكرى كل مرحلة عن المواطنة، محاولين الربط بين النظرية والتطبيق، كى نخلص من ذلك إلى عوامل تطور المفهوم إلى المرحلة التالية فى تاريخه وصولاً إلى وقتنا الحاضر، ومن ثم، يمكننا أن نفهم - بصورة أوضح - ماذا يعنى أن نطلق صفة "مواطن" على شخص ما.

ويمكننا أن نقول إن مفهوم المواطنة قد مر بسبع مراحل تاريخية واضحة منذ نشأته وحتى يومنا الحالى:

الأولى: المرحلة اليونانية القديمة والرومانية حيث مواطنة دولة المدينة.

الثانية: مرحلة الديانات (الإسلامية - المسيحية) حيث المواطنة المبنية على الإيمان

الثالثة: مرحلة العصور الوسطى، أو مواطنة المدن المستقلة.

الرابعة: مرحلة للدولة القومية، حيث المواطنة التعاقدية.

الخامسة: مرحلة دولة "الرفاهية" فى القرن العشرين، أو مواطنة الحقوق.

السادسة: مرحلة المواطنة العالمية.

وبالطبع لا يمكننا القول إن الفاصل بين كل مرحلة وأخرى هو فاصل حاسم، وإنما ما يحدث فعلاً هو عملية تحول تدريجى بطئ ينقلنا من مرحلة إلى أخرى، فيمكننا أن نرى فى حقبة واحدة من يدافعون عن رؤيتين

متناقضتين(*) من هنا يمكننا أن نقول إنه ليس كل ما يُكتب في فترة تاريخية ينتمي في الواقع إلى تلك الفترة، لهذا سنركز في تتبعنا التاريخي لمفهوم المواطنة على الأفكار والكتابات التي كان لها أثرها في دفع مفهوم المواطنة نحو صورته الجديدة في مرحلته التالية بغض النظر عما كتب تحت تأثير فترات تاريخية سابقة، ولا يعبر إلا عن حنين نحو أوضاع قديمة لن يكون لها مكان في المراحل التالية من تاريخ المواطنة. كذلك لن يكون نتبعاً هذا بغرض الشرح المفصل لمذهب أى من فلاسفة الحقب التي سنتناولها، وإنما سيكون تركيزنا هنا على ما يتعلق بموضوعنا وهو تطور مفهوم المواطنة تاريخياً، وعلى الإضافة التي أضافها الفيلسوف لمفهوم المواطنة خلال تلك الحقبة.

أولاً - مواطنة دولة المدينة(**):

مما لا شك فيه أن الإغريق هم الآباء الروحيين للفكر الديمقراطي، وقد كان إسهامهم في مجال الفكر السياسي هو التراث الذي استقلت منه أوروبا في عصور نهضتها بعد ذلك. ولعل مفهوم المواطنة كأحد المفاهيم السياسية الديمقراطية قد ظهر إلى الوجود لأول مرة بين أحضان تلك الديمقراطية اليونانية القديمة، فقد قمت أثينا على وجه الخصوص مثلاً ديمقراطياً يُحتذى في تلك الفترة. لذلك يعتقد العديد من مؤرخي الفكر السياسي الغربي "أن مفهوم المواطنة قد جاء إلينا من الديمقراطيات اليونانية، وبدرجة أقل من الجمهورية الرومانية⁽¹⁾.

(*) مثال ذلك رد "جون لوك" في كتابه "مقالان في الحكومة المدنية" على سير "روبرت فيلمر" المناصر لحق الملوك الإلهي في الحكم في كتابه "الأبوة"، أو رد "توماس بين" في كتابه "حقوق الإنسان" المناصر للثورة الفرنسية على "إيموند بيرك" الذي ناهض الثورة وأفكارها في كتابه "تأملات في الثورة الفرنسية".

(**) City- State Citizenship.

(1) The Routledge Dictionary of Politics, Art: Citizenship, P: 65

وقد كان مفهوم للمواطنة الذى نشأ فى بلاد اليونان القديمة نتاجاً لنظام الطبقات الذى كان منتشراً داخل الدولة - المدينة؛ فحتى لو أُعتبر كل أبناء المدينة من مواطنيها - وهو ما لم يكن يحدث فى الواقع - فإن التفاوت الطبقي كان يسمح للبعض بحقوق ولا يسمح بها لآخرين. ففي مدينة إسبرطة كانت البنية السكانية تتكون من ثلاث طبقات:

♦ الهيلوتيون **Helots**: وكانوا هم الأكثر عدداً إلا أنهم محرومون من العديد من الحقوق، وكانوا يمثلون الطبقة الاجتماعية الأدنى.

♦ البريويكيون **Perioikis**: وكانوا يمثلون الطبقة الاجتماعية الوسطى، حيث كانوا أحسن حالاً من الهيلوتيين، ولكنهم كانوا محرومين من ممارسة السياسة.

♦ الإمبرطيون **Spartiates**: وهم الطبقة الأعلى الحائزة على كافة حقوق المواطنة⁽¹⁾.

فالمواطنة وفقاً لهذا النظام الطبقي لم تكن حقوقاً موحدة للجميع ولا واجبات ملزمة للجميع، وإنما منظومة لتقسيم الامتيازات والمسؤوليات بين أبناء الدولة بحسب مراكزهم الاجتماعية وما يشغلونه من وظائف.

فإذا ما انتقلنا إلى أثينا سنجد أن الديمقراطية الأثينية هي التي دفعت بمفهوم المواطنة إلى الصدارة؛ حيث تتطلب تلك الديمقراطية مشاركة المواطنين الفاعلة في الحياة السياسية مما حفز الأثينيين على النظر لنفسه بوصفه مواطناً له دور. والواقع أن أثينا في بدايتها كانت لا تختلف كثيراً عن إسبرطة من حيث نظامها السياسي، حيث الحكم فيها كان قاصراً على عدد محدود من النبلاء يسمون الرؤساء التسعة ويعاونهم مجلس منتخب، وكانت المنظومة برمتها خاضعة لقلة تعلى قمة الهرم الاجتماعي في المدينة،

(1) على عبد المعطي محمد، للفكر السياسي الغربي، ص: 23 وما بعدها.

ونلك حتى أواخر القرن السابع قبل الميلاد.

وقد كانت النقطة الأولى باتجاه الفكر الديمقراطي من جانب أحد الحكماء السبعة المعروفين في أثينا وهو "سولون" والذي سبق وبيننا دوره في دعم فكرة المساواة بين المواطنين في الفصل الأول، حيث حاول أيضاً أن يوسع من قاعدة الحكم حتى لا تقتصر على القلة النخبية فقط، فنادى بإقامة نظام للحكم يعرف "بالإكليزيا" (*) وهو عبارة عن هيئة شعبية عامة تتكون من جميع الأحرار أو جميع المواطنين، كما رأى ضرورة إقامة مجلس يتكون من أربعمائة عضو⁽¹⁾ وأسند إلى تلك الهيئة وهذا المجلس مهاماً قضائية وسياسية مما ساعد على جعل المواطنين شركاء في حكم المدينة وليس مجرد رعايا لقلة من الحكام.

غير أن "سولون" لم يكن بالجراءة الكافية كي يصنع نظاماً ديمقراطياً خالصاً، فقد طالب أيضاً بربط الحكم بالثروة، بحيث يحصل على المناصب أصحاب الثراء الأكبر في المدينة.

من هنا يمكننا أن نقول إن فكر "سولون" وإن لم يكن يمثل الديمقراطية الحقيقية إلا أنه كان خطوة في غاية الأهمية على طريق صنع المواطن الحقيقي في أثينا، فمجرد إتاحة الفرصة لأبناء أثينا الأحرار - من خلال الإكليزيا - أن يحكموا مدينتهم، أو على الأقل أن يشاركوا في حكمها "بعد حافظاً هاماً لمفهوم المواطنة الذي تبلورت عناصره الأولى مع فكرة المشاركة

(*) الإكليزيا Ekklesia: هيئة شعبية تشمل جميع الذكور الأحرار فوق سن 18 سنة بغض النظر عن الطبقة الاجتماعية، وهو ما يجعل عدد المؤهلين للإكليزيا في القرن الخامس ق. م حوالي 43000 شخص، لهم الحق في التشريع أو انتخاب القضاة. إلا أن الأثرياء المستغنيين عن العمل هم فقط من كانوا يشاركون بقوة لتفريغهم.

(1) على عبد المعطى محمد، للفكر السياسي الغربي، ص 27.

المسياسية للمواطنين، ولعل تلك الفكرة هي التي ستصبح بعد ذلك عند أرسطو و"بيركليس" هي السمة المميزة للمواطن عن غيره ممن لا يُعد كذلك.

غير أن الدور الأعظم الذي قامت به أفكار "سولون" المدعمة لمشاركة الشعب في الحكم هو تحفيزها لأبناء أثينا الأحرار كي يستعيدوا ديمقراطيتهم بعد أن مروا بحقبة ديكتاتورية تحت حكم "بيسستراتوس" وأبنائه (560 - 510 ق.م) (*) وباتت الديمقراطية من وقتها أمراً مسلماً به، وأضحت مشاركة الشعب في شؤون الحكم من أساسيات أي نظام ديمقراطي، وأصبح من المحال أن ينفذ أي رجل من رجال الحكم أي أمر بدون الرجوع إلى الجماهير، بل وأصبح للمواطنين السلطة في تعريض من يفعل بدون أخذ رأي المواطنين إلى المحاكمة، كما كانت الجماهير الحرة هي التي تختار الرؤساء، وكل هذا جعل الأثيني يشعر بالمسؤولية السياسية الكبيرة الملقاة على عاتقه⁽¹⁾.

حين أصبح النظام الحاكم في أثينا ديمقراطياً، بدأت فكرة الديمقراطية نفسها تنتشر أكثر فأكثر بين أبناء أثينا الأحرار، وبدأ نظام الحكم يتطور أكثر من ذي قبل نحو الشكل الديمقراطي بعد أن كان شبه ديمقراطي، أو ديكتاتوري في بعض الأحيان. وأصبحت مؤسسات الدولة تعتمد بشكل أساسي على المواطنين. فالجمعية العامة - وهي التي حلت محل الإكليزيا - كانت تتكون من مجموع مواطني أثينا، وهم كل الرجال الأثينيين الأحرار. بينما

(*) *Peisistratus* (605-527 ق.م): ديكتاتور أثيني حكم في الفترة من 560 ق.م إلى 527 ق.م بعد انقلاب قام به، ثم حكم من بعده ولده "هيبارخوس" *Hipparchus* (قتل عام 514 ق.م) "هيبيلس" *Hippias* الذي استمر في الحكم حتى 510 ق.م وقد تمت في عهد *بيسستراتوس* الحديد من المنشآت الهامة في أثينا.

(1) على عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، ص 28.

مجلس للشورى فيتكون من خمسمائة عضو، ويتم اختيار أعضائه عن طريق الانتخاب ولمدة عام واحد، وقد كان هذا المجلس "هو السلطة الأولى في المجتمع الأثيني من حيث الواقع"⁽¹⁾. أما القضاء في أثينا، فقد كان من حق كل مواطن في أثينا أن يشارك في سير العدالة عن طريق المشاركة في إصدار الأحكام، ولأن فكرة فصل السلطات المعروفة لم تكن متداولة بعد، فقد كانت مهمة الفصل في النزاعات القضائية من ضمن اختصاصات الجمعية العامة ومجلس الشورى؛ أي أن المهام التشريعية والتنفيذية والقضائية في أثينا كانت تعتمد على المواطنين؛ بل إن النظام الحاكم في أثينا كان حريصاً على جذب المواطن الأثيني إلى المشاركة في الحكم، فحين لوحظ عزوف عدد كبير من المواطنين عن المشاركة في جلسات الجمعية العامة تم تنفيذ نظام مكافآت الحضور والمشاركة كي يتشجع المواطنون على المساهمة في تسيير المؤسسات الديمقراطية، خاصة وأن المشاركة كانت تكلف المواطن كثيراً من الوقت والجهد، فسلطات الجمعية العامة مثلاً قد جعلت منها قاعدة الحكم الرئيسية في أثينا، فقد كانت مصدر السلطات والحكمة، وتعد في العام أربعين اجتماعاً منتظماً إلى جانب ما يتطلبه الأمر من جلسات استثنائية. ولم تكن مهمتها البت في المسائل السياسية العامة فحسب، بل كانت تتخذ قرارات مفصلة في كل مجالات الحكم وفي الشؤون الخارجية والعمليات الحربية والشؤون المالية⁽²⁾.

(1) محمد على الصافوري، نظرات في نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها،

الولاء للطبع والتوزيع، شبين الكوم، 1992، ص 44.

(2) أ. هـ. جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمه: عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، القاهرة، 1976، ص 77.

وقد عملت تلك المؤسسات على زيادة وعى المواطنين وتمرسهم على تطبيق المثل الديمقراطية، وإدراكهم لأهمية قيمة المواطن للفرد فى دولته بوصفه حاكماً ومحكوماً. ولعل المعتبر الأول عن تلك المرحلة من تاريخ المواطنة هو السياسى الشهير "بيركليز" والذي كان مؤمناً بأن المواطنة هى مسؤولية يتحملها المواطن بوصفه عضواً فى مجتمع وعليه أن يخدم مدينته.

فالمواطن الحق فى نظر "بيركليز" هو الذى يشارك فى المؤسسات الديمقراطية داخل مدينته كى يحقق بذلك مفهوم للحكم السليم بوصفه حاكماً ومحكوماً؛ فقد كان "بيركليز" يعتبر أننا المثل الأعلى فى نظام الحكم الدستورى، وفى عهده بلغت أننا عصرها الذهبى لأنه كان رجلاً سياسياً وعسكرياً قوياً... وهو أول من طبق التناوب على للمسؤولية فى تعبئة المراكز بالقرعة، وتوسيع قاعدة الحكم لتشمل المواطنين لكى يسهم أكبر عدد ممكن منهم فى الجمع بين المصلحة العامة والخاصة⁽¹⁾.

كما أنه عاب، فى خطابه للتأبينى لضحايا أننا فى الحرب ضد اسيرطه، على المواطن الذى يتقاعص عن المشاركة فى الشأن العام واصفاً لياه بالتقاهة وعدم النفع. ويمكننا أن نلاحظ أن "بيركليز" كان يتفاخر فى خطابه هذا بأن أننا وحدها التى ننظر إلى المواطن السلبى تلك النظرة، "ومن هذا الخطاب كذلك يتضح لنا بأن الفكر الأثينى كان يعتبر أن جميع نشاطات و ومشاكل الفرد متصلة إتصلاً وثيقاً بالمدينة، ولذلك فإن الحياة فى المدينة هى حياة مشتركة، يشترك فيها جميع الأفراد؛ فالفرد بدولته يجب أن يأتى فى المقام الأول.. فالوطنية تأتى قبل التمسك بالأسرة أو للمال أو الأصدقاء إلى غير ذلك من الأمور"⁽²⁾.

(1) محمد كريم، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، ص 45.

(2) للمرجع السابق، ص: 36-37.

من هنا نفهم أن المواطنة عند اليونان كانت تعنى للمشاركة فى تحمل المسؤوليات من جانب، والمساواة بين الرجال الأحرار فى أثينا من جانب آخر، ولم تكن تشير بأى حال إلى مفهوم الحقوق الذى يرتبط بالمواطنة بعد ذلك؛ فالإغريق لم يكن يرى لنفسه حقاً خاصاً، بل رأى فى تلك الصفة "المواطن" معنى للمشاركة، مثل تلك التى تتضمنها عضوية الإنسان فى الأسرة، أى أن معيار المواطنة الأثينية يتتافى مع الموقف السلبي للفرد الذى يتسم به مفهوم المواطن الحديث⁽¹⁾ فالمواطنة إذن كانت فى دولة المدينة إلزامات ومسؤوليات أكثر منها حقوقاً وامتيازات.

غير أن المواطنة اليونانية كما كانت ثمرة من ثمرات الديمقراطية اليونانية فإنها قد أصيبت كذلك بأفات الديمقراطية اليونانية، كونها كانت نتاج تلك الديمقراطية وأحد آثارها. فكما فهمنا؛ للمواطنة القديمة عند اليونان كانت تعنى "القدرة على أن يكون للمواطن حاكماً ومحكوماً، وأنها قدمت فكرة للمساواة أمام القانون، والمشاركة السياسية للفعالة"⁽²⁾ إلا أنها قد عمقت عدم المساواة بين أبناء أثينا حين استبعدت النساء والأطفال والعبيد ممن لهم حق الحصول على صفة المواطن، وبالتالي فلا يشملهم كل ما جاء عن المساواة أو المشاركة فى الحكم أو العدالة، وإنما يقصد بذلك فقط رجال أثينا الأحرار. فالديمقراطية الأثينية لم تكن تشير هنا إلى مفهوم مطلق للمساواة فى الحكم، أو غير ذلك، إنما كانت تشير إلى مدينة بعينها هى "أثينا" وفئة محددة هم الرجال الأثينيون الأحرار: أى أنها كانت "ديمقراطية الشعب الأثينى

(1) قايد دياب، المواطنة والعمولة: تساؤلات لزمن الصعب، مركز للقاهرة لدراسات حقوق الإنسان، لقاهرة، 2007، ص 18.

(2) The Oxford Companion To Politics of The World, Art Citizenship, P:136.

بالذات»⁽¹⁾.

وحين نتكلم هنا عن الشعب الأثيني بالمعنى السابق نكون بذلك نشير إلى قلة داخل مدينة أثينا، فبعد استبعاد الفئات المحرومة من صفة المواطنة (أجانب - نساء - أطفال - عبيد) ندرك مدى قصور الديمقراطية الأثينية عن تحقيق المثال المطلوب للديمقراطية بوجه عام.

فإذا كان عدد للنساء يتساوى تقريباً مع عدد الرجال، وإذا كان عدد العبيد يزيد على عدد الأحرار بالقطع فإن من يحملون صفة المواطن لن يتجاوز تعدادهم أكثر من ربع السكان على أحسن تقدير. فلو أخذنا للرق كمثال فسجد أنه "كان متغلاً في الحياة الاجتماعية الأثينية وإن لم يكن شرطاً وأساساً للحياة السياسية، وأن للرق مهما فسرنا الطابع الذي كان يتخذه في أثينا تفسيراً كريماً، فإنه لا يمكن أن يستقيم مع العدالة؛ ففي هذه المدينة كان واحدٌ فقط من كل ثمانية أو تسعة من السكان يعتبر مواطناً، وواحدٌ من كل أربعة أو خمسة كان عبداً"⁽²⁾.

من هنا ندرك أن مفهوم المواطنة في دولة المدينة اليونانية كان مفهوماً محدود المدى، لأنه لم يكن متاحاً إلا لقلّة من سكان أثينا من ناحية، كما أنه لم يكن يشير إلا إلى جانب المسؤوليات والالتزامات من المواطنة متجاهلاً بشكل ما مسألة الحقوق التي منتظر بعد ذلك مقترنة بالمواطنة بل ومعبرة عنها بشكل كبير في فترات تاريخية لاحقة.

وكما كانت للمواطنة من المسائل الهامة في مجال السياسة الإغريقية، كذلك كانت من الموضوعات الهامة في الفكر الفلسفي السياسي اليوناني. ولعل أكثر من اهتم بموضوع المواطنة كان هو "أرسطو" فقد أفرد الكتاب

(1) أ. هـ. جونز، الديمقراطية الأثينية، ص: 15.

(2) لارنس باركر، النظرية السياسية عند اليونان، جـ 1، ص 68.

الثالث من مؤلفه الشهير "السياسة" للحديث عن فكرة المواطنة، ومن هو المواطن؟

وقد استهل "أرسطو" الباب الأول من الكتاب الثالث باعترافه أن مسألة تحديد من هو المواطن مسأله نسبية، وأنها مرتبطة بطبيعة نظام الحكم فى الدولة، فقلان بما هو مواطن فى دولة ديمقراطية ينقطع غالباً عن أن يكون كذلك فى دولة أوليجاركية(*) (1). كذلك نلاحظ أن أرسطو عند كلامه عن المواطنة لم يحاول أن يمس الثوابت المتعارف عليها عند اليونان، وهى أن النساء والأجانب والأطفال والعبيد لا يُعدون بأى حال من بين المواطنين، واقتصر مجال نقاشه على الأحرار من الرجال فقط!

كذلك فضل أرسطو قبل أن يعطى إجابته عن السؤال الذى طرحه عن من هو المواطن؛ أن يقدم إعتراضاته على عدد من الإجابات المحتملة عن هذا السؤال، فرفض أن يكون المرء مواطناً بمحل الإقامة، أو أن يكون مواطناً بحق التقاضى، فيقول:

"لا يكون المرء مواطناً بمحل الإقامة وحده، لأن محل الإقامة يملكه أيضاً الأجانب المقيمون والعبيد، كذلك لا يكون المرء مواطناً بمجرد حق الإدعاء لدى القضاء مدعياً أو مدعى عليه، لأن هذا الحق يمكن أن يخول بمجرد معاهدة تجارية (2).

(*) الأوليجاركية Oligarchy: أحد نظم الحكم المعروفة منذ عهد اليونان، وهى تعنى حكم أقلية التى تتميز بالمال أو بالنسب أو السلطة العسكرية، وفى رأى أرسطو أنها تنتهى فى الغالب إلى حكم الطغيان. ويستخدم المصطلح اليوم للإشارة إلى نظم الحكم المقتدة الشعبية والمعتمدة على دعم رجال المال والصناعة.

(1) أرسطو طاليس، السياسة، ص 181.

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وإنما للمواطن في رأى أرسطو هو من يصلح أن يكون حاكماً أو قاضياً، وليس كل رجل أثيني حر يصلح لذلك؛ وعليه فليس كل رجل أثيني حر هو مواطن. يقول أرسطو:

"إن السمة المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هي التمتع بوظائف القاضى والحاكم... وإنى أتخذ لتعيين هذا المعنى لفظ "الإدارة العامة" فأسمى مواطنين كل أولئك الذين يتمتعون بها"⁽¹⁾.

فالمواطن عند أرسطو إذن ليس مجرد رجل حر يسكن المدينة، وإنما هو من يصلح لتولى أرفع المناصب كالحكم والقضاء؛ وأرسطو هنا يخالف ما كان متعارفاً عليه بين الإغريق في زمنه من أن المواطن هو الرجل الحر الساكن بالمدينة.

وتأكيداً على هذا للرأى يرفض أرسطو أن يكون للصناع وأصحاب الحرف من بين المواطنين قال المستور الكامل لا يقبل للصانع أبداً فى عدل المواطنين... فضيلة للمواطن كما حددناها يجب أن يعنى بها... فقط أولئك الذين ليس عليهم ضرورة أن يعملوا ليعيشوا"⁽²⁾.

أى أن الصناع والتجار والمزارعين وأصحاب المهن المختلفة لا يعدم أرسطو مواطنين رغم كونهم أحراراً بحجة أن فضيلة المواطن لا تنطبق عليهم. وفضيلة للمواطن تلك هي ما أسماها أرسطو "الكامل المزدوج للإمرة والطاعة" بحيث إن "للمواطن يجب أن يجمع بين الملكتين ليعرف الاستمتاع بالسلطان تارة والاستسلام للطاعة تارة أخرى"⁽³⁾.

وبتلك للفضيلة - من وجهة نظر أرسطو - لا تنطبق على أصحاب

(1) المصدر السابق، ص 182

(2) أرسطو طاليس، السياسة، ص 193.

(3) المصدر السابق، ص 189.

الحرف، وإنما على للموسرين من الساسة من أبناء الطبقات العليا فى المدينة، ومن لهم نصيب فى السلطات العامة⁽¹⁾.

أى أن أرسطو يكون لنا صورة المواطن النموذجى من وجهة نظره بشكل يجعلها لا تنطبق إلا على الأثرياء من أبناء الطبقات العليا والأسر العريقة فى أثينا ممن لا يعملون لكى يكسبوا رزقهم بل من يشتغلون بالسياسة ليشغلوا أوقات فراغهم. وقد برر أرسطو تصوره هذا عن صفات المواطن برويته للطبيعة البشرية؛ حيث يعتقد أن التفاوت بين من يصلح للحكم وبالتالي يمكن نعتة بالمواطن، ومن لا يصلح إنما يرجع "إلى أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للإمرة، ولو على درجات وفروق شديدة التخالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء"⁽²⁾ ولعل نفس تلك الفكرة عن الطبيعة البشرية قد استخدمها أرسطو لكى يبرر ويدافع عن نظام العبودية فى بلاده فاعتبر أن بعض البشر يولدون عبيداً بالطبيعة والبعض الآخر يولدون أحراراً، هو ما حفز العديد من للفلاسفة على نقده ومهاجمته فى فترات تاريخية تالية.

نفهم مما سبق أن وصف المواطن عند أرسطو لا يرتبط بالحرية فقط وإنما بالثراء و السيادة أيضاً بالإضافة إلى القدرة على ممارسة العمل السياسى، "فالناس ليسوا جميعاً مواطنين. فهذا الوصف يضاف فقط إلى الرجل السياسى الذى هو سيد أو لذى يمكن أن يكون سيداً إما شخصياً وإما مع غيره قادراً على الاشتغال بالمصالح العامة"⁽³⁾.

يمكننا هنا أن نلاحظ كيف أن رؤية أرسطو المواطنة قد شددت أكثر

(1) المصدر السابق، ص 194.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 60 - 61.

(3) أرسطوطاليس، السياسة، ص 194.

وأكثر على مسألة المشاركة فى الحياة السياسية، بل وجعل المواطن الحق من يصلح لممارسة دور الحاكم أو للقاضى، وربط بين المواطنة والسلطات العامة. كذلك يمكننا أن ندرك أن رؤية أرسطو قد قلصت مفهوم المواطنة ليشمل أقل عدد ممكن من سكان دولة المدينة؛ فبعد استبعاد النساء والأجانب والأطفال والعبيد بحكم العرف السائد، وكذلك استبعاد الصناع وأصحاب الحرف ومن أسماهم أرسطو "من عليهم ضرورة أن يعملوا ليعيشوا"، سجد أن المواطنة أصبحت للصفاة فقط، وبذلك يكون أرسطو قد صبغ مفهوم المواطنة بصبغة طبقية واضحة، ففى الوقت الذى كانت أثينا تشجع أبنائها الأحرار على المشاركة السياسية تحت مظلة المواطنة نجد أرسطو وقد حرم السواد الأعظم من مواطنى أثينا الفعليين من مواطنتهم وقصرها على النخبة المكونة للطبقة العليا من الأثرياء نوى الأصل للنيل. وبذلك يكون مفهوم المواطنة الأرسطى أكثر تشدداً من نظيره المطبق على أرض الواقع.

لغريب أن أرسطو على الرغم من رؤيته للمواطنة التى حصرت تلك الصفة "مواطن" فى قلة من أبناء دولة المدينة إلا أنه يؤكد "أن الفضل للسانتر عنده هى ما تجعل جميع أعضاء الدولة مواطنين، والحكومة الديمقراطية هى خير حكومة، لأن الأغلبية على الرغم من أن كل فرد من أفرادها غير نابغة وحده، تتفوق بجملتها على الأشخاص للنابغين⁽¹⁾.

ولعل دفاع أرسطو عن الديمقراطية إنما يرجع إل نظرة أرسطو للمواطنين على أنهم أفراد فى فريق واحد، يسعون نحو هدف واحد، ومن ثم يتطلب منهم أن يتعاونوا لتحقيق هذا الهدف، "فالمواطن كالملاح هو عضو جماعة"⁽²⁾. والسفينة تتجو بتعاون ملاحها.

(1) على عبد المعطى محمد، للفكر السياسى الغربى، ص 68 بتصرف.

(2) أرسطو طاليس، مصدر سابق، ص 187.

غير أن هذا الموقف من أرسطو لا ينفي أن هذا المواطن الذى يثير إليه ليس إلا فرداً حاصل على عدد من الصفات التى لا تنطبق فى الغالب إلا على قلة من أبناء الدولة وهذا يجعل من الكلام عن الديمقراطية ومشاركة المواطنين فى الحكم أمراً غير ذى معنى؛ فبينما كانت التفرقة بين المواطنين (النبلاء - العامة) وغير المواطنين (عبيد، نساء، أطفال، أجانب) قائمة بالفعل، نجد أرسطو وقد ضم العامة إلى المحرومين من المواطنة وقصرها على النبلاء فقط وهو ما يفرغ فكرة الديمقراطية من محتواها.

من هنا يمكننا أن نقول إن المواطنة عند اليونان قديماً كانت مفهوماً خاصاً وليس مبدأ عاماً، فلو نظرنا من هذه الزاوية يمكننا أن نقول إنه كان خطوة أولى ناجحة فى مسيرة المواطنة نحو شكل أكثر عدالة وديمقراطية لممارسة السلطة فعلى الرغم من قصور مفهوم المواطنة الذى تم تطبيقه فى أثينا، من حيث الفئات التى يشملها، وعدم تغطيته لبعض الجوانب التى يتضمنها المفهوم المعاصر للمواطنة، فإنه قد نجح فى تحقيق المساواة على قاعدة المواطنة بين الأفراد المتساوين - من وجهة نظره - وذلك من حيث إقرار حقهم فى المشاركة السياسية الفاعلة وصولاً إلى تداول السلطة وتولى المناصب العامة⁽¹⁾.

ونظراً للنجاح الذى حققه هذا النموذج الديمقراطى للمواطنة فقد طبقه الرومان فى مدينتهم الكبرى "روما" خلال الحقبة الجمهورية (509 ق.م - 30 ق.م) مستعينين فى ذلك بخبرة اليونان التى انتقلت إليهم عن طريق الفلاسفة الذين انتقلوا للعيش بروما بعد زوال دوله المدينة اليونانية؛ غير أن هذا النموذج اليونانى للمواطنة قد طاله بعض التغيير على أيدي الرومان،

(1) على خليفة الكوارى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 16.

حيث كانوا - على عكس اليونان - أكثر انفتاحاً على العالم وأكثر قابلية لمن هم ليسوا من أبناء جلدتهم.

المواطنة عند الرومان:

إذا ما حاولنا أن نفهم طبيعة المواطنة في روما فعلينا أولاً أن نلم بخلفية ظهور فكر المواطنة بين الرومان، لأن ذلك سيساعدنا على تفهم ما لحق بالمواطنة كمفهوم سياسى من تغيير وتعديل.

إن المواطنة الرومانية هي في الواقع صورة مُعكّلة لمواطنة دولة المدينة اليونانية، أُنقلت من أثينا إلى روما عن طريق فلاسفة اليونان، خاصة الرواقيين منهم. وعلى الرغم من أن الرواقية لم تكن ذات نظرية سياسية، ولم يكن لديها نظريات عن الدولة، ومع ذلك فقد كانت للآراء الرواقية تأثيراتها البعيدة على الحكومة وعلى السياسات⁽¹⁾.

من هنا يمكننا أن ننظر إلى مواطنة روما بوصفها نتاجاً للفكر اليونانى أيضاً لكن مع بعض التحوير؛ فالرومان استعانوا باليونان في صنع نظامهم السياسى، والقانون الرومانى - كما نعرفه - إغريقى أساساً، ذلك أن الفقهاء البارزين لم يكونوا سوى رواقيين، يعكسون، ويطوّرون للنظريات الرومانية القديمة على الأساس الذى يشير إليه مذهبهم الفلسفى، ويستبدلون قانون الشعوب بالقانون الجمهورى⁽²⁾ ومن ثم لا يمكننا أن نعتبر مواطنة روما شيئاً مختلفاً بالكلية عن مواطنة دولة المدينة اليونانية، وإنما هي امتداد لها طالعه بعض للتغيير لأسباب استجبت حين انتقل المفهوم من أثينا إلى روما.

ويمكننا أن نلخص التطور الذى طال المواطنة اليونانية عند تطبيقها في روما في نقطتين:

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الإغريقى، ص: 115.

(2) كلايف بل، للمدينة، 38.

الأولى: التأكيد على الجانب القانونى من المواطنة أكثر من غيره.

الثانية: نشر للرؤية العالمية الرواقية للمواطنة.

ولنحاول خلال السطور القادمة أن نفصل ما أجملاه هنا عن تطور مفهوم المواطنة.

كما عرفنا فى السابق أن مواطنة دولة المدينة كانت تعبر عن المساواة بين المواطنين، وعن المشاركة فى الحكم، وتعتبر تلك المشاركة واجباً والتزاماً على من يحملون صفة المواطن. ونظراً لأن روما لم تكن تمتلك فكراً فلسفياً أصيلاً تضيفه إلى ما بين يديها من فكر سياسى يونانى، فقد ركزت على الجانب القانونى للمواطنة نظراً لأن روما كانت فى حاجة أكثر إلى قوانين تضبط إيقاع العمل فى المدينة التى يقصدها الناس من كل مكان، لهذا كانت "مساهمة روما فى الحقل السياسى منصبية على القانون وعلى الناحية التنفيذية"⁽¹⁾.

فحكف الرومان على صياغة العديد من القوانين التى تحدد من هو المواطن، خاصة حين تحولت روما إلى للنظام الإمبراطورى وامتدت رقعة الإمبراطورية لتشمل مساحات واسعة من للعالم القديم، وأصبحت الحاجة ماسة إلى قانون يحدد من المواطن فى روما، ومن غير المواطن. وقد كان لدى الرومان بالفعل قانون قديم منذ عام 450ق. م. هو قانون "الأكواح الاثنى عشرة" والذى كان يسرى على جميع المواطنين الرومان بلا استثناء، إلا أن هذا القانون لم يكن كافياً؛ فمن يحملون صفة المواطن كانوا قلة؛ فقد حافظت روما على التقاليد الإغريقية واستبعدت للنساء والأطفال والعبيد والأجانب من الحصول على صفة المواطن الرومانى. والتزمت روما فى أول الأمر بالمفهوم الأرسطى للمواطنة بحيث يقتصر على الأشراف والنبلاء وحدهم،

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 98.

إلا أن تمتد الإمبراطورية بعد ذلك قد ساعد على تغيير هذا القانون ليشمل العامة بصفة المواطنة أيضاً.

كان المجتمع الروماني ينقسم إلى ثلاث فئات⁽¹⁾.

♦ الرومان: وهم من يحملون الجنسية الرومانية ولهم كافة الحقوق، وقد كان هؤلاء يمثلون الأشراف والنبلاء وحدهم.

♦ اللاتينيون: وهم في الأصل سكان إقليم "لاتيوم" الذي نشأت فيه مدينة روما، وقد كان لهم نفس حقوق الرومان تقريباً ولكن دأخل منهم فقط، ولا يحق لهم تولي المناصب العامة في روما، ولا الخدمة في فيالق الجيش الروماني.

♦ الأجانب: وهم سكان الإمبراطورية من غير الرومان واللاتين وهم فئتان أحدهما في حالة أحسن من الأخرى:

- أجنب عاديون: الذين ينتمون إلى مدن خاضعة للإمبراطورية، على أن يكونوا أحراراً ولمنهم نظام محلي معترف به من قبل الإمبراطورية.

- أجنب مستسلمون: وهم الذين قاوموا الشعب الروماني بحد السيف ثم غلبوا على أمرهم.

وقد كان القانون الروماني لا يمنح غير الرومان للمواطنة الكاملة، وقد حدد أيضاً الحالات التي يفقد فيها المواطن جنسيته وبالتالي مواطنته مثل فقدده لحرية، أو بتركه هو لجنسيته، أو لدخوله السجن في بعض الجرائم.. الخ. وقد بقيت الحال على هذا الشكل حتى عام 212م، حين أصدر الأمبراطور كاراكالا^(*) استوره الذي منح بمقتضاه الجنسية الرومانية لجميع الأجانب،

(1) توفيق حسن فرج، القانون الروماني، الدار الجامعية للنشر، بيروت، 1985، ص 165 - 169.

(*) كاراكالا Caracalla (188 - 217م): إمبراطور روماني حكم ما بين 211م -

العاديين من الأحرار الأصلاء الذين ينتمون إلى مدينة أجنبية ذات نظام محلي معترف به⁽¹⁾ وذلك بغرض زيادة عدد المواطنين الذين يتوجب عليهم دفع الضرائب (خاصة ضريبة التراكات) والتي لم يكن يخضع لها إلا المواطنون. وكما قلنا إن طبقة الأجانب العاديين إنما تشمل كل الأحرار من الرجال المنتمين إلى المدن الخاضعة لروما والتي تحكم نفسها بقوانين محلية غير القانون الروماني. وهو ما يجعل من يحملون صفة المواطن في روما أضعاف من كانوا يحملونها أثناء الحقبة الجمهورية، وقد تم استبعاد النساء والعبيد والأطفال، وكذلك أبناء الطبقات الدنيا من هذا القانون. وعلى الرغم من أن قوانين الإمبراطور "كاراكالا" لم يكن الغرض منها إلا مزيداً من السيطرة وجنى المال، إلا أن ذلك لا يقلل من أهمية تلك الخطوة التاريخية في مسيرة مفهوم المواطنة؛ ذلك أنها قد نقلت لأول مرة هذا المفهوم من حيزه الضيق بين الصفوة ليشمل أكبر عدد ممكن من أفراد الدولة. لهذا يمكننا أن نقول "إن أكبر إنجاز مياسى للإمبراطورية الرومانية كان نقل رعاياها تدريجياً إلى درجة المواطنة الرومانية"⁽²⁾.

ولنلتفت هنا إلى الأثر الذي خلفه هذا التحول في تطور مفهوم المواطنة. فبعد أن كانت المواطنة في دولة المدينة الإغريقية ينظر لها على أنها إلتزام من

--217، كان من أصول ليبية أمزيجية، له العديد من الإنجازات منها قانونه بمنح الجنسية للأجانب الأحرار، كذلك إنشاءه للحمّامات الشهيرة خارج روما والتي آثارها باقية حتى اليوم. وقد كان مكروهاً من الشعب لأنه قام بقتل أخيه ظلماً.

(1) توفيق حسن فرج، القانون الروماني، ص 168.

وللمزيد عن أثر قانون كاراكالا على المواطنة الرومانية، انظر:

Nicolet (Claude), "The World of The Citizen In Republican", Trans. by: P. S. Falla. University Of California Press, California, 1989, PP:17-47.

(2) فايد دياب، المواطنة والمؤلمة، ص: 25.

المواطن تجاه مدينته عن طريق المشاركة في مؤسساتها الديمقراطية، أصبح في ظل النظام الاستعماري الروماني وفي ظل العدد الكبير للمواطنين - بعد إصدار القانون - الذين لا يشاركون بشكل حقيقي في الحكم، لأن الدولة غير محتاجة لمشاركتهم من الأصل، أصبح مفهوم المواطنة يعبر أكثر عن الحقوق والإميازات وليس عن الالتزام والمشاركة، وأضحى الحصول على المواطنة الرومانية يعنى المطالبة بوضع يتيح حقوقاً أكثر كحق النقاضى، والإقامة، والزواج.. الخ.

فالمواطن الروماني الذي يعيش في أحد مدن شمال أفريقيا - مثلاً - لا يفكر أن يترشح لمجلس الشيوخ في روما بقدر ما يفكر في ما سيعود عليه من امتيازات قانونية بوصفه مواطناً رومانياً. أى أن فكرة الحقوق المترتبة على المواطنة بدلت في الظهور في هذا الوقت المبكر كرد فعل لنظام روما القانوني الذي كان صارماً في التعرف بين من يملكون حق المواطنة وبين باقى رعايا الإمبراطورية ممن لا يملكون هذا الحق. فمعظم من شملهم قانون "كاراكالا" السابق لم يفهموا منه إلا أنهم قد أصبح لهم الحق في النقاضى بموجب القانون الروماني. مع العلم أن الهدف من ذلك لم يكن يعنى حينها سوى خضوع الجميع لإرادة الإمبراطور⁽¹⁾.

أما إذا ما انتقلنا إلى النقطة الثانية التي تعبر عن التطور الذي لحق بمفهوم المواطنة في الحقبة الرومانية، فهي للرؤية العالمية للمواطنة التي عبر عنها الفيلسوف والقانوني الروماني "سيشرون"، حيث عاش "سيشرون" في فترة حرجة من تاريخ روما بدلت فيها التغيرات الجزرية في البنية السياسية والاجتماعية الرومانية نظراً لاتساع أراضي الجمهورية مما أرهص

(1) مملى حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى،

بزوال الحكم الجمهورى وقيام الإمبراطورية.

وقد درس شيشرون القانون فى روما، وذهب إلى أثينا ليدرس الفلسفة، وقد تأثر بالفكر الرواقى، وظهر ذلك فى مؤلفاته وخطبه، حيث ناصر الفكرة الرواقية عن وحدة الطبيعة البشرية، ونادى على إثر ذلك بتطبيق القانون الطبيعى ورأى أن فكرة قيام دستور دولة للعالم ممكنة التحقيق، وهذا الدستور يكون واحداً فى كل زمان، ويلزم الأمم والناس بأحكامه فى كل مكان⁽¹⁾.

وهو ما يعنى انتقال فكرة العالمية إلى المواطنة أيضاً فهى تؤدى إلى أن هناك إنسان عالمى لا يربط نفسه بمدينة بعينها، أو دولة أو فصيلة وإنما يربط نفسه بالإنسانية والعالم الذى هو مواطن فيه⁽²⁾.

وقد كان لفكرة انتساب كل البشر إلى صفة الإنسانية، التى تأثر بها شيشرون من الفكر الرواقى، كان لها الأثر الأبرز على رؤية شيشرون للمواطنة، فقد رأى - على عكس أرسطو - أن خضوع الناس جميعاً لقانون واحد، وزمالتهم فى صفة المواطن، ينبغى أن تجعلهم متساويين⁽³⁾. وهو ما يعنى أن تكون المواطنة صفة متاحة لعدد أكبر من الناس ولعل تلك الرؤية العالمية فى الفكر المياسى التى تبناها شيشرون من الرواقية إنما كانت هى الشئ المميز لمواطنة روما عن تلك التى كانت موجودة عند أرسطو أو بيركليس أو أفلاطون. ففكرة القانون الطبيعى الذى يوحد الناس فى دولة واحدة هى العالم يجعل مفهوم المواطنة القديم فى غاية الضلالة. "فالناس جميعاً متساوون أمام هذا القانون الطبيعى الذى يشارك فيه الجميع ويخضعون له،

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر المياسى الغربى، ص 102.

(2) Catlin (George), "A History of The Political Philosophers, George Allen& Unwin Ltd., London, 1950, P: 114.

(3) جورج سبيلين، تطور الفكر السياسى، ج2، ص 241.

وبهذا يُعد كل الناس مواطنين فى المجتمع الإنسانى⁽¹⁾.

ومن هنا يمكننا أن نقول إن شيشرون قد ربط بين المواطنة والمساواة فى الإنسانية وهو الأمر الذى لم يكن له وجود فى الحقبة اليونانية، حيث كان أرسطو - مثلاً - يجعل من المواطنة أداة للتمييز والنفرة بين الأفراد داخل دولة المدينة، أما شيشرون فقد رفض هذا رأى، بل وذهب أبعد من ذلك حين رأى أن الأمر الذى يحول بين الناس وبين التساوى بغيرهم ليس إلا مزيجاً من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء⁽²⁾. وبهذا يكون شيشرون قد مهد لقبول مفهوم جديد لمواطنة؛ لا تركز على الإنتساب لأمرة نبيلة، أو طبقة غنية، وإنما تركز على قانون عام من صنع الإرادة الإلهية. وبهذا يكون شيشرون قد تميز بوجود إحساس بالعالم لديه فى حين أن أفلاطون وأرسطو لم يكن لديهما القدرة على تخطي تصور دولة المدينة باعتبارها الغاية النهائية للتنظيم السياسى ... لقد كان العالم عندهما ينقسم إلى الإغريق من جهة، والبرابرة من جهة أخرى⁽³⁾.

وقد كان هذا الإحساس بالعالم متفشياً بين الرومان، وليس لدى شيشرون وحده، ولكن بدرجات متفاوتة، والسبب فى ذلك إنما يرجع لكثرة المدن التى فتحها الرومان، والشعوب التى ضمتها روما إلى الإمبراطورية، بحيث أدرك الرومان أن للعالم المحيط بهم لم يكن مجموعة من الشعوب البربرية كما كان يعتقد اليونان.

(1) محمد كريم، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، ص 124 - 125.

(2) جورج ميلين، تطور الفكر السياسى، ج2، ص: 240 - 241.

(3) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 100.

وقد أوضح شيشرون رؤيته عن المواطنة في صيغة حقوق وواجبات، وقد جعل من وفاء المواطن بواجباته المعيار الذى يحدد ما إذا كان هذا الشخص مواطناً صالحاً أم لا. إذ يقول:

"إن الفرد عليه أولاً: أن يعيش بشكل مساو وعادل مع باقى المواطنين، فلا يتصرف بخنوع وذلّة، ولا يغتر فى نفسه، وثانياً: عليه فى المسائل العامة أن يكون معالماً ونزيهاً، هذا ما اعتدنا أن نعتبره ونصفه بالمواطن الصالح"⁽¹⁾.

أما أهم وظيفة تقوم بها المواطنة للمواطن من وجهة نظر شيشرون هى حماية أمواله، ولعل شيشرون فى ذلك يكون قد سبق "جون لوك" بقرون عديدة فى مسألة الربط بين المواطنة والملكية. إذ يقول:

"إن الوظيفة الملائمة للمواطنة وللمدينة هى منح حماية مجانية وأمنة، لممتلكات كل شخص"⁽²⁾ أى أن الدولة "تمنح" للأفراد فى مقابل أدائهم لالتزاماتهم، وهو عكس ما كان متعارفاً عليه عند اليونان حيث المشاركة هى الجائزة فى حد ذاتها، والمواطن يشارك فقط من أجل أن يعبر عن ثقانيه فى نهضة واستمرار مدينته دون أن ينتظر مقابلاً.

ولعل ما عناه "شيشرون" فى أواخر أيامه من رغبة للعديد من الارستقراطيين والنبلاء فى السيطرة والنفوذ بالحكم، وهو ما أدى فى النهاية إلى سقوط الجمهورية، قد جعله يشدد فى خطبه ومؤلفاته على الصفات والأخلاق التى ينبغى لكل مواطن أن يتحلى بها، وكيف عليه أن يُغلب مصلحة الوطن على مصلحته الشخصية. فجدّه يقول فى أحد خطبه:

(1) Cicero, "On Duties", Edit by: M.T. Griffin & E. M. Atkins, 9th (ed), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, P:48.

(2) Ibid, P: 95.

"من هم أفضل المواطنين؟ إنهم الارستقراطيون الذين ليسوا ضارين ولا سيئين بطبيعتهم، ولا نزقاء ولا مقيدون بتناقض فى مواطنهم. هؤلاء الذين إذا استلموا دقة المدينة يخدمون إرادة أهلها ورأيهم ومنفعتهم، هم حماة الارستقراطية وهؤلاء يصبحون - من بين الارستقراطيين - الأجل احتراماً والأكثر بروزاً ويغدون من أمراء المدينة⁽¹⁾.

من هنا كان شيشرون أول من استخدم مصطلح الشعب (Populus) لكى يُعبر عن تعاون كل مواطن مع باقى المواطنين من أجل نهضة الجمهورية، "فالمجتمع أو الشعب ليس مجرد إجمالى عدد للمواطنين، وإنما هو إتحاد مترابط بحقوق مشتركة و منفعة عامة"⁽²⁾.

وعلى الرغم من أن هذا المفهوم العالمى للمواطنة الذى تبناه شيشرون قد بقى مفهوماً نظرياً ولم يطبق فى أرض الواقع، إلا أن أثره قد ظهر بعد ذلك فى قوانين روما بحيث لم يجد الإمبراطور "كاراكالا" غضاضة من إصدار قانونه الذى أدخل الكثيرين من أبناء الأمم الأخرى تحت مظلة المواطنة الرومانية.

نخلص مما سبق إلى أن مواطنة دولة المدينة التى كانت فى بلاد اليونان قد انتقلت إلى روما ، إلا أنها قد طالها بعض التعديل نظراً للظروف التى مرت بها من لتساع أرجائها، بحيث رسخت للقوانين الرومانية التفرقة بين المواطنين للرومانيين من جانب وسائر رعايا الإمبراطورية من جانب آخر، مما نمى الشعور بين رعايا الإمبراطورية بأن المواطنة هى إمتياز أكثر منها مسؤولية" وأصبح المفهوم يشير إلى الحماية تحت سلطة القانون

(1) كلود نيكوليه والآن ميشال، شيشرون، ص 117-118.

(2) Catlin, G, "a History of The Political Philosophers. P: 120.

أكثر مما يشير إلى المشاركة الفعالة في تنفيذه، ولم تعد المواطنة تعنى المشاركة بإيجابية في المجتمع السياسى وإنما مجرد وضع قانونى⁽¹⁾. هذا الوضع الذى يوفر للمواطن عدداً من الحقوق والامتيازات التى كان محروماً منها.

كذلك فقد تأثرت المواطنة الرومانية بالأفكار الرواقية التى تنتظر للعالم بوصفه وحدة واحدة، وأن البشر متساويين فى بشريتهم، مما كان له أثره غير المباشر فى توسيع قاعدة المواطنة لتشمل عدداً كبيراً من رعايا الإمبراطورية بعد ذلك.

إلا أن روما توقفت أمام عدد من الثوابت اليونانية ولم تتعرض لها بتغيير فيما يخص مفهوم المواطنة ؛ فلم يُمنح للعبيد ولا للنساء ولا الأطفال أى امتيازات للمواطنة، ولم يسمح لهم بحمل تلك الصفة بكتاً، وهو ما يجعل المواطنة الرومانية لا تختلف كثيراً عن نظيراتها اليونانية من هذه الناحية.

ثانياً - مواطنة الإيمان(*)

جرت العادة بين الدارسين للفكر الفلسفى السياسى على تناول حقبة العصور الوسطى مباشرة بعد تناول الحقبة اليونانية والرومانية، غير أن الوضع هنا يختلف بعض الشيء؛ فالمواطنة التى كانت موجودة فى الحقبة الوسيطة لم تكن صورة واحدة، حيث عاشت المواطنة فى الشرق الإسلامى والغرب الممسيحى أول الأمر متأثرة بالطابع العام لتلك الفترة، "إذ أن" العصر وقتذاك كان بطبيعته عصرأ لا هوتياً وكانت المشكلة الرئيسية التى شغلت أذهان المفكرين آنذاك هى مشكلة التوفيق بين النقل والعقل أو الدين

(1) The Oxford Companion to Politics of The World, Art: Cotizenship, p: 136.

(*) Citizenship of Faith.

والفلسفة⁽¹⁾. ولأن المواطنة أحد الموضوعات الرئيسية للفكر الفلسفى السياسى فقد مرت بنفس المشكلة، وظهر لنا مفهوم جديد للمواطنة يبنى على الإيمان، وقد كان هذا المفهوم هو نتاج عملية التوفيق بين النقل والعقل تلك؛ بحيث يكون المواطن هو من يتبع العقيدة السائدة، فالمسيحى هو المواطن فى الدولة المسيحية، والمسلم هو المواطن فى الدولة الإسلامية.

وعلى الرغم من الاختلافات العديدة فى التركيبة السياسية والدينية بين الإسلام والمسيحية، إلا أن الفكرة الأساسية المحددة لطبيعة المواطن ودوره فى الدولة كانت واحدة، حيث "الدولة الأرضية" إنما هى منظومة خاضعة لأحكام الشرع والأوامر الإلهية، يقوم فيها المواطن (للمؤمن) بدوره الذى حدده له الخالق.

(1) المواطنة فى الإسلام

سبق وقلنا عند تناولنا لتعريف المواطنة أن المستشرق 'يرنارد لويس' يرى أنه "لا توجد كلمة (مواطن) فى اللغات العربية أو الفارسية أو التركية، وإنما يوجد مصطلح مقابل لها يستخدم فى كل منها بمعنى "ابن البلد"^(*)، وهى كلمة تخلو بدرجة كبيرة من أى مضامين أو إichاءات لكلمة Citizen الإنجليزية التى تتحدر من أصول لاتينية وإغريقية بمعنى الفرد الذى يشارك فى الشؤون المدنية"⁽²⁾. وقد أرجع 'لويس' هذا الغياب اللغوى إلى عدم وجود فكرة المواطنة أصلاً بين المسلمين كما كانت موجودة بين اليونان والرومان.

(1) ماهر عبد القادر وحريى عيسى عطيتو، دراسات فى فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، (د.ت)، ص: 10.

(*) Compatriot, Countryman.

(2) Lewis, B, "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview". Journal of Democracy, VOL 7, N2, April 1996, PP:52-63

نقلًا عن: على خليفة الكولرى، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 55.

والواقع أننا لو تتبعنا المؤلفات العربية السياسية منجد للوهلة الأولى أن كلام "لويس" قد يبدو صحيحاً؛ غير أن النظرة المتأملّة لتلك الكتابات، ولواقع المسلمين في تلك الفترة يُظهر لنا خطأ رأى "لويس" في هذه المسألة.

فالنظر لتاريخ الكتابة السياسية الإسلامية يظهر له أول الأمر كيف أهتم المسلمون بالحديث عن العديد من الموضوعات والقضايا السياسية، ولكن من دون أن يأتوا على ذكر المواطنة بتاتاً؛ فقد تكلموا عن العدالة والحكم والحرب وإدارة الدولة، وتمقوا في شرح وتفسير مبادئ الحكم السليم من شورى ومساواة وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر.. الخ، لكنهم لم يذكروا لفظة "مواطنة" أو مواطن في كتاباتهم.

وقد جرت العادة في تلك النوعية من الكتابات أن يضع المؤلف الكتاب في صيغة النصيحة للملك أو للحاكم؛ إما لأنه كتبه بالفعل بطلب من الملك، كما هو الحال مع كتاب "سلوك الممالك في تدبير الممالك" الذي كتبه شهاب الدين بن أبي الربيع (ت: 272هـ) بطلب من الخليفة المعتصم العباسي. أو لإظهار حسن الأدب من المؤلف مع الملك، وتجنب بطشه أيضاً. والأمثلة على تلك الكتابات موجودة بامتداد تاريخ الإسلام، فقلما نجد كاتباً من أصحاب التصانيف لم يؤلف كتاباً يمكن أن ندرجه تحت هذه الفئة(*) وقد تميزت تلك الكتابات عند الكلام عن الشعب بأنها تصفه بكلمة "الرعية" وهي كلمة سيئة السمعة في الأوساط الفكرية الأوروبية؛ حيث إنها تشير في التراث الغربي

(*) من هذه الكتابات، كتاب "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" لأبي الحسن الماوردي (ت: 450هـ) و"سراج الملوك" محمد بن الوليد الطرطوشي (ت: 520هـ) و"الجليس الصالح والأئیس الناصح" لمسيب بن الجوزي (ت: 654هـ)، و"الميسلة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" لتقي الدين بن تيمية (ت: 728هـ) وغيرها من المؤلفات.

إلى السلبية والتبعية التي كانت تتميز بها شعوب أوروبا، خاصة في الحقبة الإقطاعية التي ساد فيها مفهوم الحكام المقدمين ونظرية الحق الإلهي في الحكم. وقد كانت تستخدم كلمة للرعية بديلاً لكلمة "الفرد" أو لكلمة الشعب عند الكلام عن الجماعة الكبيرة يقول عبد الرحمن الشيزري^(١):

"والمطلوب من الرعية طاعة الملك، وذل الجانب، وعمارَة البلاد، وأداء الحقوق. وإلما يحصل منهم ذلك ينشر العدل بينهم"^(٢).

غير أن قصور رؤية "برنارد لوبس" يظهر لنا إذا ما تمعنا للنظر إلى ما وراء الصيغة اللغوية لكلمة المواطن، حيث سندرك أن "المسلم" في الدولة الإسلامية كان هو "المواطن"، وأن حقوقه وإلتزاماته كمسلم هي نفسها حقوقه وإلتزاماته كمواطن، وأن كل ما في الأمر أن المصطلح فقط هو الذي غاب، أما المعنى والمضمون فقد كان موجوداً طوال الوقت. من هنا "تستطيع أن تؤكد بأنه كان هناك - ولا يزال - مصطلح يمكن اعتباره معادلاً دقيقاً للمصطلح الغربي "مواطن" بمعنى للفرد الكامل العضوية في المجتمع السياسي والذي له حقوق وعليه واجبات تحتم عليه المشاركة في الحياة العامة.. مطابق للكلمة العصرية "مواطن" في المصطلح الإسلامي التقليدي هي كلمة "معلم"^(٢).

(١) عبد الرحمن الشيزري (ت: 589هـ): من رواد الفكر الإسلامي في القرن السادس الهجري، تولى القضاء في مدينة طبرية، واتصل بالحكام والسلاطين وحظى بمكانة عندهم، خاصة سلاطين الدولة الأيوبية، تميز بتنوع كتاباته، أهم مؤلفات: "المنهج المملوك في سياسة الملوك"، نهاية للرتبة في طلب الحسبة.

(١) عبد الرحمن الشيزري، المنهج المملوك في سياسة الملوك، مكتبة المنار، الزرقاء، 1987، ص 21-22.

(2) علي خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص 56.

أى أنَّ الكلام عن "المسلم" فى تلك المؤلفات السياسية إنما كان يقصد به معنى "المواطن"، فمواطنة الشخص هنا (حقوقاً ولتزامات) إنما هى جزء من مسؤولياته كمسلم، لذلك اعتاد مفكرو الإسلام استخدام كلمة "مسلم" لتحل محل "مواطن" - لئلاّ لم تكن معروفة بينهم - عند الحديث عن الحقوق والواجبات المدنية أو الدينية على حد سواء، فيقولون مثلاً:

"فذلك ما أمر الله به ورسوله من طاعة ولاة الأمور ومناصحتهم: هو واجب على "المسلم"، وإن استأثروا عليه. وما نهى الله عنه ورسوله من معصيتهم: فهو محرم عليه، وإن لكره عليه"⁽¹⁾.

فالحديث هنا يدور حول مسألة سياسية (طاعة الحكام)، بالتالى فالمعنى بها إنما هو "المواطن" ولأن كلمة المسلم تساوى كلمة المواطن هنا، فإن استخدام الكلمة الأولى إنما يعد أمراً بديهياً حينما نعرف أن طاعة للحكام (ولاة الأمور) إنما هى للتزام سياسى ودينى فى الوقت نفسه، ولهذا فهى تخص المسلم الذى هو المواطن. ويمكننا أن نقيس على هذا كل ما ذكر فى كتب التراث السياسى الإسلامى من شورى - وعدالة - ومساواة - والحرب والسلم - والرق - وغيرها من الأمور السياسية والمدنية التى استخدم فيها الإسلام كلمة "مسلم" بمعنى مواطن الدولة.

من هنا ندرك أن رؤية "برنارد لويس" لم تكن دقيقة لأنها تشبّثت باللفظ دون المعنى، وكما أننا لا يمكن أن نقول إن المواطنة الإسلامية كانت مثل المواطنة الليبانية أو الرومانية، فإننا أيضاً لا يمكننا أن ننفى وجود المواطنة كلية فى الفكر السياسى الإسلامى لمجرد غياب اللفظ المتعارف عليه عند اليونان من الكتابات الإسلامية.

(1) ابن تيمية، الخلافة والملوك: من رسائل شيخ الإسلام، تحقيق: حماد سلامة، ط2، مكتبة المنار، للزرقاء، 1994، ص 14.

والسؤال الآن: إذا كان للمسلم هو المواطن في الدولة الإسلامية، فما هو حكم غير المسلم؟ والحقيقة أن هناك تيارين فكريين في هذه المسألة، أما الأول فهو يرى أن المواطن في الدولة الإسلامية هو المسلم الذي آمن برسالة محمد ﷺ وبذلك تكون المواطنة الإسلامية مواطنة ترتكز على الدين، ولأجل أن يتمتع الفرد بكامل شروط المواطنة عليه أن يكون مسلماً؛ وهذا هو الشرط الضروري والكافي لحالة المواطنة، بينما تعتمد مكانة غير الأعضاء على صلتهم التعاقدية مع المجموعة الأصلية⁽¹⁾.

ويستند أصحاب هذا الرأي إلى دليلين:

♦ الأول: أن الجزية والذمة اللذين يعبران عن وضعية غير المسلم في الدولة الإسلامية إنما "ينظمهما عقد، وبالتالي فإنهما يخضعان للنظرية الإسلامية العامة في العقود... وعلى هذا فالمصلحة والأحكام التي يصدرها ولي الأمر تعتبران المرجعين الأساسيين في كيفية التعامل مع أهل الذمة"⁽²⁾.

♦ الثاني: وهو الأمثلة التاريخية التي تثبت أن الرسول ﷺ كان يتعامل مع أهل الذمة بالطريقة السابقة، مثل الإتفاقات التعاقدية التي وقعها ﷺ مع النصاري من أهل "أنرح" و"الجرباء" و"مقنا" و"نجران" عام 9هـ^(*). ومن هنا نفهم أن كل من ليسوا مسلمين عليهم أن يوقعوا إتفاقات تعاقدية مع المواطنين أي للمسلمين حتى يحصلوا على أساسها على حقوق محددة

(1) على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص 57.

(2) كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية: من بداية الدولة النبوية وحتى نهاية الدولة العثمانية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2002، ص 85.

(*) أنرح والجرباء: مدينتين جنوب دولة الأردن، مقنا: مدينة شمال المملكة العربية السعودية، نجران: مدينة في اليمن.

بالإتفاق، ويوفوا إللتزامات محددة بالإتفاق. وُبدخول غير المسلمين فى عقد الذمة فإنهم بذلك للعقد يصبحون مثل المسلمين فى تقلد الأعمال للتجارية، والزراعية، والصناعية الخاصة بكافة أشكالها، فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين⁽¹⁾. أى أن صيغة التعاقد لا تحرم اللذى من الحصول على نفس الوضعية التى للمسلم، عدا المهام التى يُشترط فيها أن يكون الشخص مسلماً، "فلأن الدولة الإسلامية دولة عقيدية، توظف كل إمكانياتها من أجل مبادئها باعتبار أن السعى لتحقيق هذه المبادئ واجب دينى، فإنها راعت أن يباشر توجيه الدولة لأهدافها الدينية كوادر من المؤمنين بهذه العقيدة، دون أن يعنى ذلك تمييزاً ضد من استبعدتهم من أن يكونوا موجَّهين لأهداف الدولة ممن لا يؤمنون بعقيدها أو مبادئها"⁽²⁾.

أما التيار الثانى فهو يرى أن " للمواطن" فى الدولة الإسلامية ليس المسلم فقط، وأن الإسلام يقبل للمختلفين عنه فى العقيدة، وأن النصوص الإسلامية المقدسة كانت تقبل للتعدد الدينى وتصل بين العقيدة والحياة السياسية، فبالرغم من أن الإسلام يرفض للتصديق بعقيدة كل من اليهود والنصارى اليوم بدعوى أنها قد طالها التحريف، فإنه قد وضع تشريعات تقبل اليهود والنصارى فى دولة الإسلام، وتُجيز التعامل معهم بشئى الصور، بل وتمنحهم حقوقاً تجعلهم على قدم المساواة مع المسلمين بمجرد إللتزامهم بدفع الجزية وطاعة ولى الأمر. وهو الوضع الذى يختلف تماماً عن أوضاع المشركين أو من يعبدون الأوثان، فإن كان الإسلام لا يجبرهم على ترك عقيدتهم أيضاً، إلا أنه لا يساويهم بالمسلمين إنطلاقاً من كونهم كفاراً

(1) للمرجع السابق، ص 72.

(2) المرجع السابق، ص 73.

لا يعبدون الله بأى صورة، وليس لديهم كتاب منزل من السماء، من هنا يصبح الفاصل بين من ينتمى إلى الدولة ومن لا ينتمى لها هو فيصل الإيمان والكفر، "فليس بالإمكان الدخول إلى مفاهيم المواطنة فى الإسلام دون تتبع ثنائية الإسلام - الكفر. فبغير هذه الثنائية يمكننا تحديد الشخصية الحقوقية فى الإسلام، وطبيعة علاقة الفرد بالجماعة، وللولاية الخاصة والعامّة"⁽¹⁾.

ولهذا يرى أصحاب هذا الرأى أن المواطنة مكفولة فى دولة الإسلام لغير المسلمين كما هى للمسلمين، ويمتدّون فى ذلك لموقف الرسول من قبائل اليهود (وحتى المشركين) فى المدينة بوضعه لدمستور ينظم علاقة كافة مواطنى المدينة للمسلمين منهم وغير المسلمين دون تمييز^(*).

ولهذا يعتبر أصحاب هذا الرأى أن الأمر المعول عليه فى قبول الشخص كمواطن فى الدولة الإسلامية إنما هو إيمانه بالله لا إسلامه، فلا يشترط أن يكون مصدقاً بدعوة محمد ﷺ وإنما يكفى أن يكون مؤمناً بالله غير عابد للأوثان. وقد استدل أصحاب هذا الرأى بموقف القرآن المفرف بين المشركين وبين أصحاب الكتاب فى الأحكام والمعاملة. لهذا وجه أصحاب هذا الرأى النقد للتراث الفقهى الذى كان - من وجهة نظرهم - السبب فى تكوين صورة للإسلام معادية للمختلفين دينياً، وقالوا إن الإسلام للحقيقى هو إسلام القرآن وليس إسلام الفقهاء، "فإسلام القرآن كما يتضح، يقبل التعدد مع غير الإسلام من ديانات وإلحاد، وهو يعتبر المسؤولية فردية لا جماعية، وهو لا يمنع على الكافر أن يمارس طريقته فى الحياة، ولا يجبر على ممارسة

(1) هيثم مناع، المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، ص: 18.

(*) انظر دمستور المدينة المعروف بالصحيفة فى: كمال السعيد حبيب، الاكليات والسياسة فى الخبر الإسلامية ص: 99-105، حيث ورد ذكر المشركين فيها بالإضافة لليهود.

العبادات، ويربط انتماء الولاية السياسى والشخصى بالإيمان لا بالإسلام، أى أنه يجعل من المسيحيين واليهود المؤمنين^(*) أشخاصاً تشملهم هذه الولاية⁽¹⁾. غير أننا لو حكمنا هنا على هذا النوع من المواطنة بمعايير مواطنة اليوم، سنجد أن غير المسلم يبقى متأخراً عن المسلم فيما يخص مسألة تولى المناصب العامة بما فيها الولاية الكبرى للدولة الإسلامية، وحتى مع وجود مبرر مقبول، كالرغبة فى عدم وضع غير المسلم من أبناء الديانات الأخرى فى وضع يتطلب منه أن ينصر ويدافع عن عقيدة الدولة التى لا يؤمن هو بها إذا ما تقلد أحد المناصب العامة، إلا أن المنع فى حد ذاته من فرصة الوصول للمنصب تبقى فى حد ذاتها نقطة ضعف فى بناء هذا المفهوم الإسلامى للمواطنة، خاصة وأنه لا يوجد ما يمنع أن يتقلد غير المسلم المناصب العامة فى الدولة الإسلامية مع وجود قوانين ومؤسسات فى الدولة تحكم بشكل ديمقراطى، وتجعل قضية القوة السياسية مقسمة على عدد من المؤسسات التشريعية والتنفيذية بما لا يعطى مجالاً لأى فرد (فى أى منصب) للعمل ضد المصالح الوطنية. يبقى أن نتكلم هنا عن نقطة هامة فى مسيرة المواطنة الإسلامية، ألا وهى للتناقض بين ما هو فى النصوص الشرعية والدراسات الإسلامية من جانب، وبين ما كان فى أرض الواقع من جانب آخر. فلو أننا حاولنا أن نبحث عن تلك المواطنة التى تساوى بين "المسلمين"

(*) الإيمان فى الإسلام أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، ولأن أهل الكتاب من اليهود أو المسيحيين يؤمنون بالله وبالكتب السماوية والآخرة والقدر ويعرفون الملائكة، إلا أنهم لا يؤمنون برسالة محمد ﷺ فقد منحهم الإسلام مكانة خاصة ولم يساويهم بالمشركيين وعباد الأصنام. وجعل لهم أحكاماً خاصة وتم منحهم فى المجتمع الإسلامى.

(1) هيثم مناع، المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، ص 22.

أو "المؤمنين" بمعنى "المواطنين" فإن نجدها بمثل قوتها ووضوحها في التراث المنقول.

ولعل هذا التفاوت بين المنقول والمعمول به يظهر جلياً في قضية الموالي (*) حيث ظهرت التفرقة بينهم وبين العرب في بدايات الدولة الإسلامية الأموية (**). فعلى الرغم من أن الإسلام لا يفرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى، والقرآن يجعل منها معياراً للحكم على المسلم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾⁽¹⁾. إلا أن الموالي قد كابوا كل صنوف التمييز ضدهم، على المستوى الرسمي والشعبي على حد سواء، "فرغم إسلامهم وإسهامهم في دفع الديات، والمشاركة في القتال وفي الأمور العامة، فقد أغلقت دونهم - في القرن الأول للإسلام على الأقل - الوظائف التي تعنى الولاية على الغير: كالإمارة والقيادة والقضاء، وإن تولى بعضهم للقضاء، فقد ندر من تولى مناصب عسكرية وإدارية هامة"⁽²⁾ وكان بنو أمية لا يولون الخلافة لابن الأمة، ويقولون عنه "هجين" أي اختلط الدم العربي فيه بغير العربي فأصبح معيباً، وكانوا يفرقون في العطاء للجنود ما بين العرب والموالي. كذلك فقد كانت تلك التفرقة والتمييز ضد الموالي ممتدة إلى المستوى الشعبي، فكان العرب يرفضون أن يؤم الناس في الصلاة

(*) الموالي: يقصد بهم من كانوا من أصول غير عربية من ناحية الأم أو الأب أو كلاهما، وإن كانوا مسلمين

(**) الدولة الأموية (40هـ-132هـ): نسبة إلى أمية بن عبد شمس بن عبد مناف من قريش وهو جد الأمويين. وقد أسسها معاوية بن أبي سفيان الصحابي، وسقطت على يد العباسيين، وفيها تم توريث المطلقة لأول مرة في تاريخ الحكم الإسلامي.

(1) الحجرات: الآية 13.

(2) هيثم مناخ، للمواطنة في التاريخ العربي الإسلامي، ص: 35.

"مولى"، كما كانوا يأنفون من تزويج بنات العرب - للموالى، وكان الشعراء يهجون من يقبل تزويج بناته للموالى⁽¹⁾، وبالجملية فإن "الحكم الأموى لم يكن حكماً إسلامياً يسوّى فيه بين الناس، ويكافأ فيه من أحسن عربياً كان أو مولى، ويعاقب فيه من أجرم عربياً كان أو مولى .. وكانت تسود العرب فيه النزعة الجاهلية لا النزعة الإسلامية. فكان للحق والباطل يختلفان باختلاف من صدر عنه العمل"⁽²⁾ ولم تكن تلك النظرة الدونية للموالى تنكسر إلا أمام من لهم فضل العلم والدين منهم؛ فكان الناس يُجلّون التابعين ممن صاحبوا صحابة رسول الله ﷺ مع أن كثيراً منهم كانوا من الموالى.

كذلك يظهر التناقض بين النصوص الشرعية والتطبيق العملى فى مسألة وضع المرأة فى تلك الفترة وما بعدها، حيث للتناقض بين النظر والعمل فيما يخص حقوق المرأة التى كفلها لها الإسلام. فعلى الرغم من أن الإسلام قد مساوى بين الرجل والمرأة فى الثواب والعقاب دون النظر إلى اختلاف الجنس: ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنؤتيناك الجنة ولا يظلمون شيئاً﴾^(*)، ﴿والسارقُ والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكلاً من الله والله عزيز حكيم﴾⁽³⁾، إلا أن الفقه الإسلامى قد حرم للمرأة من العديد من الحقوق بدعى عدم صلاحية وأهلية

(1) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج1، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1997، ص 441 - 44.

(2) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج1، ص 45.

(*) هناك العديد من الآيات القرآنية التى تؤكد على نفس المعنى المذكور فى الآية 124 من سورة النساء، مثل الآية 40 من سورة غافر، والآية 97 من سورة النحل، والآية 35 من سورة الأحزاب.

(3) المائدة: الآية 38.

المرأة لممارسة تلك الحقوق لأنها أنثى. فقالوا بعدم أهلية المرأة لتسولي الولاية العامة والتي عرقوها بأنها "السلطة المزمرة في شأن من شؤون الجماعة كولاية من القوانين والفصل في الخصومات، وتنفيذ الأحكام، والهيمنة على القائمين بذلك. وبعبارة أخرى أنها حسب الإصطلاح الفقهي الحديث - القيام بعمل من أعمال إحدى السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية" (1) وقد استمر هذا الرأي الفقهي قائماً لقرون طويلة مستنداً إلى الاختلافات الجسدية والنفسية بين الرجل والمرأة، والتي ستعوقها - من منظوره - عن أداء تلك المهام الجسدية، حتى أن لجنة الفتوى بالأزهر الشريف قد أصدرت فتوي عام 1952م تقول بهذا الرأي، حيث رأت اللجنة أنه "إذا كان الرجل قوياً على المرأة، وأفضل منها بالفطرة وفي العقل والمقدرة فإنها مأمورة بالقرار في البيوت وعدم الإختلاط بأجانب عنها ... وقد جرى التطبيق في صدر الإسلام الأول على حرمانها من هذه الولايات والوظائف العامة، وأن المرأة تختلف عن الرجل في كثير من الأحكام، ويرجع ذلك إلى طبيعة المرأة وما فطرت عليه من خصائص جسمية ونفسية تحول دون أن يكون لها القدرة على هذه الولايات والوظائف العامة" (2) ويعد القضاء هو أبرز تلك المناصب العامة التي تكلم عنها الفقهاء بذلك إذا ما صرفنا النظر عن مسألة تولي المرأة منصب الخلافة، فقد "لتفت آراء الفقهاء على عدم جواز تولي المرأة منصب الخلافة، أي رئاسة الدولة، لأن هذا المنصب يتضمن اختصاصات دينية وسلطات سياسية تخرج عن قدرة

(1) عبد الحميد الشواربي، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، منشأة المعارف، بالإسكندرية، 1987، ص 52.

(2) كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، ص: 58.

المرأة، وهي بذلك لا تتمتع بأهلية الولاية العامة⁽¹⁾ أما القضاء ففي تولي المرأة له خلاف بين الفقهاء ،فلا يصح قضاء المرأة عند الأئمة الثلاثة ... وخالف في ذلك الأخناف، وقالوا إنه يجوز للمرأة أن تقضي فيما عدا الحدود والقصاص، إذا لا تقبل شهادتها فيهما، فلا يصح قضاؤها بالأولي منها⁽²⁾ وقد خالف في ذلك بعض الفقهاء وقالو بجواز الفتوي والقضاء في كل المسائل للمرأة^(*).

غير أن هذا الرأي وإن كان الأكثر شهرة ورواجاً علي المستوي الفقهي ، إلا أنه ليس الوحيد ؛ فهناك فقهاء محدثين^(**) ممن أجاز للمرأة الحقوق السياسية : فلها حق الانتخاب وعضوية المجالس النيابية وأن تتقلد الوظائف العامة — دون رئاسة الدولة⁽³⁾.

من هنا يظهر لنا الفرق بين مواطنة النظر ومواطنة العمل ،وهو الأمر الذي جعل البعض يري أن المسلمين قد عجزوا عن الاستفادة مما أتاحه الإسلام من مبادئ وحقوق كفيلة بتحقيق مواطنة حقيقية ، أو بلفظ آخر ، عجزوا عن نقل مواظنتهم من حيز النظر إلي حيز العمل .فعلي الرغم من أن الإسلام قد كفل للمسلم حقوقاً ولأزمه التزامات، إلا أن عملية تطبيق هذه الحقوق وتلك الإلتزامات لم تكن تحدث بالشكل الكافي لصنع

(1) عبد الحميد الشواربي، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، ص 70.

(2) المرجع السابق، ص 77 - 78.

(*) ممن رأى جواز قضاء المرأة وإفتائها في كل المسائل "ابن حزم الأندلسي" والإمام للطبري".

(**) منهم الإمام محمد رشيد رضا(1865-1935م) وشيخ الأزهر الأسبق، الشيخ محمود ثلثوت (1893-1963م). (انظر فتاواهما في: عبد الحميد الشواربي، مرجع سابق، ص 84).

(3) للمرجع السابق، ص 83.

مواطنة حقيقية ، مما جعل المبادئ السامية التي تركز عليها تلك المواطنة تضعف وتذوي شيئاً فشيئاً من بعد عصر النبوة حتي أصبح البطش والقمع والتمييز في المعاملة هو السياسة السائدة في العصور الإسلامية اللاحقة، "ولو قيض الله للمسلمين العمل بمبدأ الشوري ، والإفادة من مدلول صحيفة المدينة وسيرة الرسول ﷺ وتحويل ذلك إلى نظام سياسي يحقق المساواة والعدل والإنصاف بين المسلمين أنفسهم ، وبين المسلمين وغير المسلمين ممن يشاركونهم الوطن ، لكان المسلمون أولي بإقرار مفهوم أكثر تقدماً من عصرهم لمبدأ المواطنة من زمن بعيد" (1).

نخلص مما سبق إلى أن المواطنة الإسلامية كانت مواطنة قائمة على الإيمان، بحيث يعيش "المسلم" الذي هو "المواطن" في الدولة الإسلامية حائزاً لحقوق، ملتزماً بواجبات، يشاركه فيها على قدم المساواة كل من يشاركه الإيمان بالله من أهل الكتاب ممن تعافوا مع المسلمين على ذلك، وهو ما يؤدي إلى حصول "غير المسلم" على أفضل صور المواطنة التي يمكن أن يحصل عليها الفرد المختلف دينياً في دولة عقيدية تقوم على مبادئ الدين، ولكنها - أي تلك المواطنة - لاتساويه مع المواطن المنتمى لدين الدولة أبداً، بحيث تبقى مسألة تولى بعض المناصب العامة مقصورة على اتباع دين الدولة فقط.

من ناحية أخرى دفعت المواطنة الإسلامية بالمرأة إلى الأمام، فبعد أن كانت في الحقبة اليونانية والرومانية محرومة من كل حقوق المواطنة، فإنها في ظل المواطنة الإسلامية أصبح معترف بها كمواطنة لها حقوق وأهلية، وإن كانت الاجتهادات الفقهية قد عجزت عن صنع صيغة تطبيقية تكفل للمرأة ممارسة حقوقها السياسية بالشكل الذي شرعه الإسلام، فالمرأة التي بايعت

(1) على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص: 21.

الرسول ﷺ زمن النبوة، أصبحت مهمشة تماماً طوال التاريخ السياسى للإسلام، بحيث إن منطق القوة الذى ساد فى تداول السلطة وتعيين الناس فى المناصب العامة كان أول ضحاياهم للنساء. وهو ما أظهر التناقض ما بين النظر والعمل فى مسألة مواطنة للمرأة المسلمة.

كذلك فقد عبرت المواطنة الإسلامية عن صيغة غير محدودة بحدود جغرافية - صيغة عالمية للمواطنة، حيث المواطن المسلم الساكن فى أى مكان والقادر على المطالبة بحقوقه كاملة من المشاركة فى البيعة (انتخاب الحاكم) والتقاضى والورثة والزواج أو حتى دعوة الناس لمبايعته للخلافة، وذلك فى أى وقت دون أن يكون لإختلاف جنسه أو لونه أو محل إقامته أى تأثير على وضعيته كمواطن طالما أنه مسلم وتطبق عليه صفات المواطن فى الدولة الإسلامية. وهو ما يظهر كم المرونة فى هذا للمفهوم الإسلامى للمواطنة بشكل جعله يتخطى المفهوم شبه العالمى الذى كان سائداً فى أرجاء الإمبراطورية الرومانية.

(2) المواطنة فى المسيحية:

إذا نظرنا إلى مفهوم المواطنة المبنية على الإيمان فى الغرب المسيحى فسنجد أن هناك بعض التشابه بينه وبين المفهوم الإسلامى من حيث ربط كل منهما بين صفة المواطنة وبين الاعتقاد الدينى؛ إلا أن إختلاف الحالة التاريخية لنشأة كل منهما قد صنع عدداً من الإختلافات الجوهرية بين المفهومين.

فحين ظهرت المسيحية فى أول الأمر لاقى اضطهاداً شديداً من قبل الإمبراطورية الرومانية، لكنها لاقى قبولاً شديداً على مستوى الناس؛ حيث أخذت أعداد المؤمنين بالمسيح فى الإزدياد برغم الإضطهاد والتعذيب، ولم يكن ثمة مطالب لتلك الجماعة للمسيحية وقتذاك إلا أن يُعاملوا برفق وتسامح،

وقد بقى الوضع على ذلك حتى القرن الرابع الميلادى حين اعترفت الإمبراطورية الرومانية بالمسيحية كديانة رسمية لها، وهو ما قوى من موقف المسيحية فى مواجهة الديانات الوثنية وزاد من انتشارها، وبمرور الوقت أصبحت الكنيسة مؤسسة رسمية، "واكتسبت سلطة ضخمة، وثرأ كبيراً، ووصل بها الأمر إلى أن أصبحت دولة داخل الدولة"⁽¹⁾.

وبانت تتدخل فى لذا أن السياسى بالإضافة إلى إشرافها على الحياة الروحية لكل أبناء الدولة من المسيحيين، وهو الأمر الذى كان له أثر بارز على الحياة فى أوروبا طوال القرون التالية، "وليس من المبالغة فى شئ أن نصف ظهور الكنيسة المسيحية كنظام مميز مستقل عن الدولة، وله الحق فى حكم الجنس البشرى فى نطاق الشؤون الروحية، بأنه أخطر حدث ثورى فى تاريخ أوروبا الغربية، سواء أكان ذلك من ناحية السياسة أم من ناحية الفكر السياسى"⁽²⁾.

وبازدياد أعداد المؤمنين بالمسيح، غدت الغالبية العظمى من شعب الإمبراطورية من أتباع الكنيسة وزدلت سطوة الكنيسة أكثر فأكثر، وبعد أن كان جل ما يتمناه للمسيحيون هو المعاملة المتسامحة، أصبحت الكنيسة هى القوة العظمى داخل الإمبراطورية سياسياً ودينياً، فالكنيسة وحدها صاحبة القول الفصل فى تقرير مسار السنن الخلقية، وتوضيح واجب الفرد المسيحى تجاه جاره، وتبيان علاقته بالمجتمع والدولة، وإليها وحدها كان يرجع الأمر فى وضع مقاييس الخطأ والصواب، وإيجاد أساليب الحفاظ على الفضيلة واجتناب

(1) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1986، ص 132.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ج2، ص 263.

ومنذ ذلك التاريخ بدأت الكنيسة فى وضع الأسس الفكرية للعمل السياسى داخل الدولة مدّعة لنفسها السلطة العليا فى تدبير الشؤون السياسية للإمبراطورية إنطلاقاً من أن سلطة الكنيسة تستمدّها من الله، بينما سلطة الدولة تستمدّها من الكنيسة التى هى الممثل الفرعى للمسيح، لذلك تبقى الكلمة النهائية فى كل أمر للكنيسة التى تمنح البركات أو تصب لللعنات.

وقد عكف رجال الكنيسة ومفكروها على تنظير هذا الفكر فى صورة مرتبة ومفصلة، ولعل أبرز للكتابات التى كانت تعبر عن هذا الإتجاه هى كتابات القديس "أوغسطين"^(*) الذى عمل جاهداً على بث فكره السياسى فى صورة تأملات دينية. ويعد كتابه "مدينة الله" أحد أهم مؤلفاته التى ربطت السياسة بالمسيحية ؛ كدبائنة وم منظومة أخلاقية تحقق لمن يتبعها مسعادة الدارين؛ الدنيا والآخرة. وقد عرض أوغسطين فى هذا الكتاب لفكرة مدينة الله، أو المدينة السماوية Heavenly City والموجودة على الأرض، والتى تضمن كل المؤمنين الساعين للخير بوصفهم مواطنين، وأن تلك المدينة فى حرب مستمرة مع مدينة الإنسان أو المدينة الأرضية Earthly City التى يسكنها كل من يسعىون لمجدهم وشهواتهم الأرضية.

ويربط أوغسطين بين العقيدة أو الإيمان المسيحى وبين الحصول على المواطنة فى مدينة الله، تلك المواطنة التى يحصل عليها الشخص عبر

(1) فولاد محمد شبل، لفكر السياسى: دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، للقاهرة، 1974، ص 329.

(*) أوغسطين Augustine (354-430م) أحد أهم فلاسفة عصر الآباء، وهو قديس عند معظم الطوائف المسيحية، ولد فى شمال إفريقيا، وتكنين بديانة أخرى قبل المسيحية، شهد انهيار الإمبراطورية الرومانية أمام جيوش البرابرة مما أثر على كتاباته، أهم مؤلفاته "الإعترافات" و"مدينة الله".

الكنيسة، فالكنيسة بوصفها الممثل للجماعة المسيحية فإنها تمنح المواطنة بالتمديد(*)، ورجال الكنيسة هم الموظفون للتابعون لها⁽¹⁾. أى أن الكنيسة فى مدينة الله تقوم بمنح مواطنة روحية، فى مقابل المواطنة الدنيوية التى تمنحها الدولة وذلك لأن "فى طبيعة الإنسان ازدواجاً من حيث هو روح وجسد، ومن هنا يكون مواطننا للعالم الدنيوى والمدينة السماوية فى نفس الوقت"⁽²⁾.

ويصف أوغسطين مـاـطنى مدينة الله قائلاً:

"وهكذا يبدو واضحاً ما يجب أن يكون عليه مواطنو مدينة الله أثناء رحلتهم الدنيوية، عليهم أن يعيشوا حياتهم بشكل روحى لا بشكل جسدى، أى أن يعيشوا وفقاً للمعايير الإلهية لا للمعايير البشرية، وهكذا أيضاً يتضح كيف سيكونون فى حياتهم الأبدية التى يسعون إليها"⁽³⁾.

ومدينة الله فى نظر أوغسطين ليست مكاناً محدداً بعينه، وإنما هى مدينة ذات وجود معنوى فى قلوب وعقول كل مواطنيها من المؤمنين الخاضعين للكنيسة، تسعى لتحقيق السلام الأرضى والذى يودى إلى السلام السماوى، وذلك عن طريق الحب والإخلاص فى العبادة، أى أن "مدينة الله" تربط بين السلام الأرضى والسلام السماوى، الذى هو السلام الحق، والوحيد الذى يستحق أن نعتبره سلاماً⁽⁴⁾ وهى بذلك تحقق للمسيحي سعادة الدنيا، وتجهزه للسعادة الأبدية بعد الموت.

ويشرح أوغسطين الفرق بين "مدينة الله" وبين أى دولة على الأرض

(*) للتمديد Baptism: طقس مسيحي يمثل دخول الإنسان الحياة المسيحية، وهو أحد الأسرار للكنيسة المعروفة.

(1) Catlin, G, "A History of The Political Philosophers", P: 162.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، جـ2، ص 276.

(3) St. Augustine, "City of God", Trans. By: Henery Bettenson, Penguin Classics, London, 2003, P: 566.

(4) Ibid, P: 878.

قائلاً:

"إن مدينة الله التي نتكلم عنها هي مدينة نعرفها ونستدل عليها من النصوص المقدمة للمازمة لكل عقل بشري، وهي لا تركز على شطحات المصادفة لعقل الإنسان، وإنما نتاج قوة الهداية المنبقة عن العناية الإلهية العليا، وهي تحقق سلطة الله على كل الجنس البشري"⁽¹⁾.

وهنا يظهر الطابع العالمي "لمدينة الله" فكما كانت المواطنة الإسلامية غير مرتبطة بحدود ثابتة وإنما ممتدة إلى كل مسلم، كذلك فإن مدينة الله تشمل بمواطنتها كل المؤمنين بالمسيح أينما كانوا على الأرض، وبذلك فهي مواطنة تقبل الاختلافات العرقية واللغوية ولا تشترط غير أن يكون المواطن تابعاً للعقيدة المسيحية. يقول أوغسطين في ذلك:

"وبينما تكون المدينة السماوية في رحلتها في هذا العالم، فإنها تدعو كل المواطنين من كل الأمم، وتكون مجتمعاً من الأجانب يتحدث كل اللغات، وهي لا تهتم بالاختلافات في الملابس، أو القوانين، أو المؤسسات التي يتحقق بها السلام الأرضي ويستمر - فهي إن تلتقى أو تبطل لياً من هذه الأشياء، وإنما بالأحرى، ستبقى عليها وتطبقها... طالما أنها لا تشكل عائقاً في طريق الدين الذي يهدي الناس إلى أن هناك إلهاً واحداً يستحق العبادة منهم"⁽²⁾.

ولكن مواطني مدينة الله سيكونون مختلفين في الثقافة، والعادات، واللغة، والعرق، وبذلك ستكون الحاجة ماسة إلى من يوحدهم ويقرب بينهم، وهنا يأتي دور الكنيسة، والتي في رأى أوغسطين هي "منظمة غايتها تحقيق الوحدة بين جميع المؤمنين في العالم الذين هم أقرب إلى أن يكونوا مواطنين في مدينة الله"⁽³⁾ ولهذا تصبح طاعة الكنيسة واجبة إذا ما أراد كل مؤمن أن لا يضل

(1) Augustine, St., "City of God", P: 429.

(2) Ibid, P: 878.

(3) حرية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص 138.

الطريق إلى مدينة الله، فالكنيسة ورجالها هم فقط القادرون على أن يأخذوا بيد الناس إلى طريق الهداية، ويساعدوهم على الانضمام للمدينة السماوية. لهذا "الدولة المسيحية كانت هي الموضوع الرئيسي لكل رجل مسيحي مخلص، أى فى نفس خطورة موضوع الخلاص الداخلى **Internal Salvation** بالنسبة له، فهى المعبر عن المجتمع وليس أى شئ آخر، هذا المجتمع الذى سيتحقق الخلاص فيه، إنها مدينة الله على الأرض"⁽¹⁾.

نخلص من أقوال "أوغسطين" السابقة بفكرة هامة، وهى أن كل ما يتعلق بموضوع مدينة الله هو أمرٌ روحى، عدا الكنيسة، فهى الكيان المادى الوحيد أمام كل مسيحي، وهو ما يعنى أن الطريق الوحيد للتواصل مع العناصر الروحية للمسيحية عموماً، ولمدينة الله على وجه الخصوص ينبغى أن يكون عبر الكنيسة. لذلك فإن أوغسطين قد ربط بين كل القيم السياسية الإيجابية وبين العقيدة المسيحية، وقد عارض كل مبدأ أو فكر مبنى على غير مبدأ العقيدة، فعند كلامه عن العدالة رفض فكرة "ثيشرتون" عن كون العدالة ممكنة عن طريق أى مجموعة من الأمم، مهما كانت عقيدتهم "إذا اشترط أوغسطين أن تكون العقيدة مسيحية، بل لقد ذهب إلى أكثر من ذلك حين قرر أنه من الخطأ القول بأن الدولة تستطيع أن تعطى كل ذى حق حقه، ما لم تكن هذه الدولة ذاتها مسيحية"⁽²⁾.

وبالإضافة إلى مسألة ربط المواطنة بالعقيدة المسيحية، فقد عمل الفكر المسيحي الكنسى على دفع المواطن المسيحي إلى الخضوع والطاعة بغرض ضمان بقاء هيئة الكنيسة فى نفوس المؤمنين كما هى، مما عزز سلطة الكنيسة وسيطرتها. وقد استخدم رجال الدين المسيحي لتحقيق غرضهم هذا

(1) Catline, G., "A History of The Political Philosophers"P:164.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 143.

نصوصاً دينية تحت على الطاعة المطلقة، مثل ما ورد في رسالة بولس للرسول لأهل رومية: "على كل نفس أن تخضع للسلطات الحاكمة فلا سلطة إلا من عند الله، والسلطات القائمة مرتبة من قبل الله. حتى إن من يقاوم السلطة يقاوم ترتيب الله والمقاومون سيجلبون العقاب على أنفسهم" (1) وكذلك ما ورد في رسالته إلى تيطس: "نُكِّر المؤمنين بأن يخضعوا للحكام والسلطات، ويطيعوا القانون ويكونوا مستعدين لكل عمل صالح، ولا يقولوا سوءاً في أحد ولا يكونوا مخاصمين بل لطفاء يعاملون الجميع بوداعة تامة" (2). وفي رسالة بطرس الرسول الأولى: "إكراماً للرب، أخضعوا لكل نظام يدير شؤون الناس: للملك، باعتباره صاحب السلطة العليا والحكام، باعتباره ممثلي الملك الذين يعاقبون المذنبين ويمدحون الصالحين" (3).

لما لفئة الأئمة سخطاً وغضباً مكتوماً وهم للعبيد، فقد تم التعامل معهم بنفس الصورة على أن تكون طاعة العبد للكنيسة ولسيده أيضاً حتى لو كان سيده ظالماً وقاسياً: "أيها الخدم أخضعوا لسلطانكم باحترام لائق. ليس للسادة الصالحين المترفين فقط، بل للظالمين القساة أيضاً. فما أجمل أن يتحمل الإنسان الأحزان حين يتألم مظلوماً بدافع من ضميره الخاضع لله" (4).

وقد تبنت الكنيسة وجهة نظر مفادها أن "الرق عقاب من الله، يجب أن يتقبل برضاء، وهو رق الجسد فقط وليس للروح حيث إن الروح طليقة" (5).

وعلى الرغم من أن الحوادث التي نُكرت فيها هذه النصوص تختلف تماماً عن الحالات التي استخدمتها الكنيسة معها، إلا أن رجال الكنيسة فسروا

(1) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح الثالث عشر.

(2) رسالة بولس الرسول إلى تيطس، الإصحاح الثالث.

(3) رسالة بطرس الأولى، الإصحاح الثاني.

(4) رسالة بطرس الأولى، الإصحاح الثاني.

(5) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص 138.

هذه النصوص بما يخدم غرضهم من بث روح الذلة والخضوع بين المسيحيين لتزداد صورة الكنيسة ورجالها هيبة في نفوس الناس.

نخلص مما سبق إلى أن مواطنة الإيمان المسيحي كانت تركز على مكانة الكنيسة في نفوس المؤمنين بالمسيح، وأنها لم تمنحهم حقوقاً تذكر وإنما على العكس طالبتهم بالطاعة وقبول الرق والخضوع للحكام ولو كانوا ظالمين. أما المرأة فكما كان وضعها في الكنيسة في المرتبة الثانية، فكذلك كان وضعها بالنسبة للمواطنة فلم تحصل على حقوق تذكر.

ثالثاً - مواطنة المدن المستقلة(*):

إن مفهوم المواطنة - وتحديد مفهوم مواطنة دولة المدينة الذي كان سائداً في الحقبة اليونانية والرومانية - قد اختفى فعلياً في أوروبا خلال حقبة العصور الوسطى، وحل محله نظام إقطاعي للحقوق والواجبات⁽¹⁾. غير أن هذا الاختفاء لم يكن تاماً وإنما ظلت هناك صورة باهتة له في عدد من المدن الإيطالية والألمانية المستقلة، كتعبير عن نوع من الحصانة والإمياز أمام سلطة كبار النبلاء من الإقطاعيين.

وحتى نفهم طبيعة هذا الشكل من أشكال المواطنة، نحن في حاجة لأن نفهم أولاً طبيعة الخلفية السياسية لتلك الفترة حتى يتسنى لنا أن نعرف كيف استطاع مفهوم المواطنة أن يعبر تلك الفترة المظلمة من تاريخ أوروبا.

(*) المصطلح الإنجليزي للكلمة هو Citizenship of Independent cities، وأحياناً

يشار إلى تلك المدن التجارية في فترة العصور الوسطى بالمصطلح Italian City

States. للمزيد عن تاريخ تلك المدن، انظر:

Jones (Philip)", The Italian City - State", Oxford University Press, Oxford, 1997.

(1) The New Ency. Britannica, art: Citizenship, Vol.3, 15th edit, P:332.

إن نظام الإقطاع الذى ساد فى أوروبا خلال حقبة العصور الوسطى إنما بدأ أمره إبان الحقبة الرومانية؛ فالتمدد الذى حدث فى مساحة الإمبراطورية كنتيجة لموجات الغزو العسكرى للجيش الرومانى قد ساعد للكثيرين من الناس على تملك الأراضى فى المدن التى انضمت للإمبراطورية، مما ساعد على ظهور طبقة جديدة من ملاك الأراضى، تلك الطبقة التى استطاعت أن تحظى باعتبار خاص فى المجتمع الرومانى، مكنهم - تدريجياً - من الظفر بالمساواة الكاملة بطبقة النبلاء التى تضاعل نفوذها بمرور الأيام؛ فكان أن تنبعثت فى غضون القرن الثالث الميلادى طبقة جديدة من الأشراف قوامها ملاك الأراضى⁽¹⁾.

وبعد أن سقطت الإمبراطورية الرومانية الغربية تحت هجمات البرابرة من الشمال^(*)، اشتعل الصراع فى أوروبا كلها حول النفوذ والسلطة، وقد انحصر هذا الصراع فى أطراف ثلاثة (الملوك - رجال الدين - الأقطاعيون)، أما عامة الشعب فلم يكن لهم دور يذكر فى هذا الصراع، اللهم إلا دور الطاعة والخضوع. فبعد سقوط الإمبراطورية أصبحت الكنيسة هى القوة العظمى فى أوروبا روحياً ومادياً، وزدادت قوتها وقوة رجالها أكثر فأكثر بمرور الوقت وبات كل ملك فى منطقة نفوذه يسعى لمخاطبة ود الكنيسة والحصول على البركة منها، بينما يعمل هو على فرض نفوذه على كبار ملاك الإقطاعات من الأشراف والنبلاء فى دولته، والذين يفرضون بدورهم سيطرتهم على كل من

(1) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى، ج1، ص 152.

(*) هم القبائل الجرمانية Germanic التى استوطنت المناطق المحاذية للإمبراطورية الرومانية الغربية وكانوا مصدر إزعاج دائم لها بهجماتهم المتكررة عليها حتى اسقطوها على يد ملكهم "أودواكر" (435 - 493م)، أشهر قبائلهم القوط، والسكسونيون، واللومبارد، والفاينج، وقد كان يطلق عليهم الرومان "البرابرة" لبدونتهم.

يعيشون ويعملون على أراضيتهم.

أى أن هذا النظام الإقطاعى قد وضع الكنيسة على رأس الهرم الاجتماعى والسياسى والإقتصادى بينما جعل أفراد الشعب فى القاعدة؛ حيث إن الملك يستمد سلطته ألام النبلاء والعاملة من كونه يحكم باسم كنيسة الرب، بينما يستمد النبلاء سلطتهم من كونهم ملاك الأرضى التى حازوها بموجب انعامات ملكية كمكافأة لهم على دعمهم للملك بالجدد والملاح فى حرويه ضد الممالك المجاورة. أما الكنيسة فسلطتها إلهية، تستمد من الله مباشرة، أما أفراد الشعب فعليهم طاعة الكنيسة، والملك الذى يحكم باسمها، والنبلاء الذين يعاونونه، لأنهم - أى أفراد الشعب - بذلك يطيعون الله الذى يمنح السلطة لمن يشاء.

ورغم ما يبدو فى هذا النظام من توافق ظاهرى، وترتيب للأبوار، إلا أن الواقع كان غير ذلك؛ حيث للصراع موجود فى كل إقليم، فرجل الإقطاع النبيل يريد أن ييسط سيطرته على إقطاعه ومن يعيشون عليه بشتى الطرق، فى الوقت الذى عليه فيه أن يطيع الملك إذا ما طلب منه دعماً مالياً أو عينياً (جنود - خيول - أسلحة) إذا كان يريد الاحتفاظ بما تحت يديه من أراضٍ، أو كان يطمع فى الحصول على امتياز ما، أو وقف قانون ما قد يضر بمصالحه. كذلك فإن فرع الكنيسة الموجودة بإقطاعه الذى يمثل البابا يشكل تهديداً لمصالحه، فلا يستطيع أن يفرض الضرائب التى يريدتها أو يجمع الأموال التى يحتاجها من العامة دون موافقة الكنيسة أو الملك. من هنا تولد مثلث الصراع الذى استمر طوال الحقبة الوسيطة، والذى كان فيه أفراد الشعب من العامة هم الخاسر الأكبر.

وقد تقضى الفساد بين رجال السلطة ورجال الكنيسة على حد سواء، وأصبح كل من يريد أن يحصل على امتياز، أو أن يُعفى من قانون فعليه أن

يدفع لمن بيده الأمر؛ فالمزارعون يدفعون للإقطاعى، والنبلاء يدفعون للملك الذى يدفع بدوره للكنيسة، وأصبح كل شئ يمكن شراؤه حتى العدالة والفضيلة؛ فالقساوسة يصدرون أحكاماً، لا من أجل الحقيقة بل من أجل المال، إنك تستطيع أن تحصل على أى شئ تريده منهم إذا دفعت، أما إذا لم تدفع فإن تحصل على شئ أبداً⁽¹⁾.

وفى ظل هذا النظام الإقطاعى ظهرت مواطنة المدن المستقلة، كصورة من صور الامتياز مدفوع للثمن أمام سلطة السيد الإقطاعى فى بعض المناطق المحددة، ولأسباب سنكرها بعد قليل؛ ولكن أولاً علينا أن نفهم ماذا كانت تعنى تلك المواطنة حينها.

إن للنظام الإقطاعى سابق للذكر إنما يبنى على سلسلة من الممارسات الاستبدادية التى تبدأ عند العامة والدماء وتنتهى عند الكنيسة فى روما. وحتى يتسنى للكنيسة والملوك الحصول على ما يبتغون من الثروات، فعليهم أن يُسهّلوا للإقطاعى عملية سلب العامة عن طريق القوانين الجائرة والامتيازات المجفة التى يحصل عليها الإقطاعى فى إقطاعه مما يخلو له سلطة مطلقة على الأسر الفقيرة من المزارعين والصناع الذين يعيشون على أرضه.

وقد أصبح من حق الإقطاعى وقتها أن يفرض الضرائب الباهظة أو يستخدم السخرة وغيرها من الحقوق المطلقة التى تجعله مهيمناً بشكل كامل على إقطاعه، حتى أن عقود الزواج والعمل وحرية التنقل، كل هذا لا يمكن أن يتم من دون موافقته من هنا كانت المواطنة ذاتها تعنى حرية التعاقد، وحرية الحركة، وحرية الحيازة والعمل، وحرية الإنفاق والزواج دون الحاجة للحصول على موافقة السيد الإقطاعى، ودون دفع رسوم⁽²⁾.

(1) على عبد المعطى محمد، لفكر السيملى الغربى، ص: 147.

(2) قايد دياب، المواطنة والعملة، ص 37.

وقد انتشرت تلك النوعية من المواطنة فى عدد من مدن الجنوب التجارية مثل "فينسيا" و"ميلانو" و"فلورنسا" و"بيزا" و"جنوة" ثم امتدت بعد ذلك إلى عدد آخر من المدن الأوروبية بدافع الحاجة إلى نظام يسهل عملية التبادل، التجارى، وأن المدن كانت تعتمد على تجارتها مع الشرق فى دعم اقتصادها المحلى. كذلك رغبة فى تخفيف سطوة النظام الإقطاعى الذى بلغ حدًا لا يحتمل. وقد كان أكثر المستفيدين من هذا الشكل من المواطنة هم كبار التجار فى تلك المدن، والذين أصبحوا يشكلون النواة الأولى للطبقة البرجوازية(*) فى أوروبا، فقد كان انبعاث هذه الطبقة فى بداية الأمر فى إيطاليا إبان القرن الثالث عشر هو فى الحقيقة بداية ظهور للنظام الرأسمالى بسماته المعروفة... إذ يمثل هنا بكافة خصائصه: العمل على جنى الأرباح لتكوين الثروات، وعقد الصفقات، وإرسال البعث للبلاد النائية، وإنشاء الأساطيل، وابتعاث المندوبين.. الخ⁽¹⁾.

وقد كان لهذا الشكل من أشكال المواطنة الفضل فى كسر التسلسل السابق للنظام الإقطاعى، ومساعد على ظهور طبقة جديدة فى المجتمع الأوروبى فى العصر الوسيط بعد أن كان قاصراً على طبقتى رجال الدين والإقطاعيين. مما بعد خطوة هامة على طريق تفتيت النظام الإقطاعى ليحل محله النظام الرأسمالى بعد ذلك بحافز من الطبقة البرجوازية الأوروبية. ومن الضروري هنا أن نتساءل عن أسباب انتشار هذا الشكل من

(*) البرجوازية Bourgeoisie: طبقة اجتماعية تكونت فترة العصور الوسطى المتأخرة، وكان لها الدور الأبرز فيما بعد عصر النهضة فى أوروبا، وهى تقوم على امتلاك رؤوس الأموال عبر التجارة والصناعة والإنتاج بشكل أساسى مستعينة فى ذلك بالطبقات العاملة (عمال - فلاحين) تعد هذه الطبقة هى المكون الرئيسى لمن قاموا بالثورة الفرنسية، والثورة المجيدة فى إنجلترا.

(1) فولاد محمد شبل، الفكر الميائسى، ج1، ص 196.

أشكال المواطنة في مدن الجنوب المستقلة دون باقي أجزاء أوروبا؟! والحقيقة أن السبب يرجع إلى النمو الذي شهنته تلك المدن منذ القرن الحادى عشر وفى القرون التالية له. "حيث إن مركز الاقتصاد والثقافة والعلم قد انتقلت مع هذا النمو من قبضة رجال الكنيسة إلى المدن ذاتها... وبدأ فى الأفق ظهور طبقة جديدة، وتميز أناسٌ كثيرون من هذه الطبقة، منهم الكتاب والمؤلفون والفنانون والمعلمون، ومن ثم تغيرت طريقة الحياة، وبدأ الناس يتفلسون هواء الحرية مع الصيحة للقائلة "إن جو المدينة صنو للحرية"⁽¹⁾.

وأصبحت مدن إيطاليا التجارية هى النماذج التى انتشرت منها مفهوم مواطنة المدن المستقلة إلى باقي المدن الكبرى فى أوروبا، خاصة وأن سيطرة الكنيسة على المدن كانت دائماً أضعف من سيطرتها على المقاطعات الريفية، مما ساعد على ظهور تيار من المناوئين للنظام الإقطاعى، ولاستبداد الكنيسة داخل المدن، ولعمل رجال الدين بالسياسة ومشاركتهم فى الحكم. ولعل الفكر السياسى الذى قمه "دانتي"^(*) خير مثال على تلك الفترة.

غير أننا لا يمكن أن نقول إن المفهوم السابق للمواطنة قد لقي دعماً فكرياً من مفكرى تلك الفترة، حيث لم يرد ذكر المواطنة كموضوع لأى من مؤلفات تلك الفترة، فالإهتمام الأكبر إنما كان منصباً حينئذ على محاولة إصلاح حال الكنيسة، ورفع القمع من على الشعوب الأوروبية. وقد صدرت مؤلفات نقدية للوضع السياسى والدينى فى أوروبا خلال تلك الفترة بعضها من داخل الكنيسة نفسها، مما عده للبعض مؤشراً إيجابياً، بل ومن الأمور

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 153 بتصرف.

(*) دانتي الجارى Dante Alighieri (1265 - 1321م): مفكر وأديب وشاعر، له الفضل فى الرفع من شأن اللغة الإيطالية بعد أن كتب بها مؤلفه الشهير (الكوميديا الإلهية) عوضاً عن اللاتينية يعد كتابه (فى الموناركية) من أشهر المؤلفات التى هاجمت البابوية، ودافعت عن السلطة المدنية فى مواجهة السلطة الكنسية.

الإيجابية القليلة التي يمكن أن نلاحظها في الحقبة الوسيطة؛ "القرون الوسطى المسيحية" - وإن كانت لم تفتح في مجموعها النوافذ لفكرة حرية الضمير، ولا لفكرة الحرية السياسية، ولا لفكرة المساواة في الحقوق، وإنها كانت بمعنى ما عصور تقهقر بالنسبة لإنسانيات العالم القديم - إلا أن الأمر لم يخل على الصعيدين الفكري والاخلاقي من طرح أمور إيجابية، فإن روح الإستقلال في الرأي، وروح النقد قد ظلتا حيتين رغمًا عن وجود "محاكم التفتيش" (*) وطغيان عدم المساواة وعدم التسامح⁽¹⁾.

والواقع أن روح النقد تلك كانت هي للقلب النابض الذي غذى الفكر الأوروبي بالرغبة في التغيير والبحث عن سبل أفضل للحكم من النظام الإقطاعي الظالم، الذي لم ينتج عنه إلا هيمنة الكنيسة وعسفها وثراء رجالها في مقابل الحياة المهينة للأفراد من العامة. وشيئاً فشيئاً بدأ الحديث عن الشعب وسلطاته من جديد، وأن الكنيسة يجب أن تترك الناس في الحكم، مما مهد الأرض للخصبة لعودة ذكر المواطنة من جديد بعد أن انقطع الحديث حولها منذ قرون.

ولعل الفكر الذي قمه "مارسيليو أوف بادوا" (**) خير مثال على تلك

(*) محاكم التفتيش Inquisition: هي المحاكم التي كانت تعقد بواسطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لكشف ومحاكمة مخالفات الكنيسة ممن أسماهم بالمهرطقين وعقابين، واشتهرت تلك المحاكم باستخدام أدوات التعذيب البشعة، وكانت سلطاتها سارية على كل أتباع الكنيسة من الممدين، كما أنها كانت أحياناً تلاحق غير المسيحيين بتهمة إهانة للمسيحية.

(1) قايد دياب، المواطنة والعلامة، ص: 31.

(**) مارسيليو مينارديني Marsilius Mainardini (1275 - 1343م) وينسب إلى مدينته "Padua"، طبيب إيطالي، درس للفلسفة والقانون واللاهوت، ودرس في جامعة باريس. كان من أبناء الطبقة الوسطى. اشتهر بموقفه المناهض لسيطرة الكنيسة، أشهر مؤلفاته كتاب "المدافع عن السلام" (1324م).

الروح النقدية، فقد كان من أبناء مدينة "بادوا" وهي إحدى مدن إيطاليا المستقلة، حيث عاش "مارسيليو" معنى المواطنة وكيف هي الحياة بعيداً عن بطش الكنيسة وفساد رجال السلطة في الإمبراطورية، لهذا بقى لنتماؤه لمدينته، "فكايطالي" محب لبلده يكره البابوية كما كرها من قبله "دانتي" وكمواطن من أهل "بادوا" كان لا يشعر بعطف نحو الإمبراطورية إلا بقدر ما تمليه عليه مصلحة تلك المدينة⁽¹⁾.

وقد أعاد "مارسيليو" النظر في العديد من مسائل العصور الوسطى السياسية، وعبر عن رؤيته الديمقراطية في كتابه الشهير "المدافع عن السلام" حيث تكلم عن الدولة وسلطانها، ورفض فكرة أن الملك يحصل على شرعيته من الله، "وذهب إلى أن سلطة الحاكم تستمد من الشعب عن طريق الانتخابات، وأراد تطبيق هذه الفكرة على الكنيسة... وقرر ضرورة إجراء انتخابات لإختيار الأساقفة والقساوسة معتبراً أن تعيينهم لا يرجع إلى القيصر كما لا يرجع إلى البابا، وإنما هو أمر يخص جميع المعتنقين"⁽²⁾.

أى أن "مارسيليو" يرفض فكرة المواطن السلبى، وينقل كافة السلطات إلى الشعب ليعود مرة أخرى إلى فكرة "أرسطو" عن ربط المواطنة بالمشاركة فى الحكم. لهذا يقول "مارسيليو" عن سلطة سن القوانين والتشريعات:

"إن سلطة سن القوانين أو الموافقة عليها إنما تخص المواطنين وحدهم، أو الغالبية العظمى منهم"⁽³⁾.

إن "مارسيليو" هنا يرمخ من جديد لمعنى المشاركة، سواء فى سن

(1) جورج سبين، تطور الفكر السياسى، ج2، ص 169.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 169.

(3) Marsilius of Padua, "The Defender of The Peace", Trans. by: Annabel Brett, Cambridge University Press, 2005, P: 68.

القوانين أو إختيار الحكام أو حتى إختيار للقساوسة أو رجال الدين، فإذا كانت الكنيسة تعتبر المؤمنين مواطنين فى مدينة الله، فعلى هؤلاء المواطنين أن يشاركوا فى إختيار رئيس كنيستهم. إنها محاولة للتمرد على المواطنة الدينية السلبية التى تحول للمسيحى إلى مواطن بلا سلطات. كذلك فإن منح المواطنين - والمواطنين وحدهم - سلطة من القوانين إنما يعنى أن الكنيسة ستترسخ لإرادة الشعب تستمثلة فى مؤسسات الدولة؛ أى أن "مارسيليو" يقدم لنا أول رؤية علمانية(*) لنظام الحكم تضع الكنيسة تحت سلطة الدولة، وهو عكس ما كان سائداً فى عصره. بل إن "مارسيليو" قد توغل فى هذا الإتجاه؛ فلم يكتب جعل السلطة فى يد الشعب تخضع لها للكنيسة، "بحيث لا تكون القوة الملزمة بهذا فى يد أسقف أو قسيس مهما كان، وإنما مثلهم مثل غيرهم سيكونون خاضعين فى ذلك للقضاة المدنيين، كما قلنا"⁽¹⁾، وإنما زاد على ذلك بأن طالب بعدم تولى رجال الدين للمناصب السياسية، "فهو يرى أن الباباوية ورجال الإكليروس عموماً لا يجب أن يحوزوا أى سلطة دنيوية، وإنما ينبغي أن يعيشوا حياة روحية خالية من أى حيازة أو مسؤوليات قضائية"⁽²⁾.

وحينما تكون السلطة فى يد الشعب، تصبح الحكومة للأغلبية هى الغالبية من الشعب نفسه، على أن يختاروا هم من يحكم باسمهم، "فهيكل الحكومة يقوم على السلطة المطلقة للتجمع الكلى للمواطنين، والذي يقوم بدوره

(*) العلمانية Secularism: ترجمة خاطئة للكلمة الأجنبية والتى تعنى "الدنيوية" فى مقابل "الدينية"، وهى تشير إلى عملية فصل الدين والمعتقدات الدينية عن الشؤون السياسية، كما تعنى عدم تفسير الظواهر الطبيعية أو الموضوعات العلمية بناءً على معطيات دينية، كما تعنى تقديم السلطة المدنية على السلطة الدينية.

(1) Marsilius of Padua, Op. Cit, P: 187.

(2) Canning (Joseph), "A History of Medieval Political Thought", Routledge, London & New York, 1996, P: 154.

بانتخاب الجزء التنفيذي الحاكم، ويقوم بخلعه أيضاً.⁽¹⁾

أى أن الشعب فى نظر "مارسيليو" هو الذى يسن القوانين، ويعين أو ينتخب الحكومة ويقوم بأعباء القضاء، ويختار رجال الكنيسة. وبذلك يكون الشعب صاحب السيادة الحقيقية داخل الدولة. وهو المنظور الذى ساد عن مهام الدولة وسلطانها فى فترة ما بعد عصر النهضة، وبذلك يكون "مارسيليو" قد سبق إلى هذا الفكر بعدة قرون.

كذلك فقد رأى "مارسيليو" أن السبيل الأوفى لإختيار الحاكم إنما هو الانتخاب، ذلك أن الانتخاب هو الطريقة الوحيدة التى تضمن أن يكون الحاكم المنتخب على خلق وغير فاسد أو لاذع. "قلو أن الحاكم ليس على خلق، فإنه على الأرجح سيتبع مستشارى السوء بدلاً من أن يأخذ برأى للصالحين من نوى الأخلاق، ولهذا ينبغى أن يكون أختياره عبر الانتخاب، فبذلك نتيقن أنه سيكون على خلق"⁽²⁾.

أى أن "مارسيليو" قد جاهر بمطلبه ذلك عن انتخاب الحكام بما يتعارض مع نظرية "الحق الإلهى للملوك فى الحكم" التى كانت شائعة فى زمنه، وظلت كذلك بعده بعدة قرون، وهو ما يدل على شجاعة أنبية نادرة، وتطور فكرى جعله يسبق كل من دافع عن الديمقراطية بعد ذلك بقرون، لذلك يعتقد البعض أن أبرز ما فى فكر "مارسيليو" هو تركيزه على العلة الفاعلة - التى هى إرادة المواطن⁽³⁾. فالباحث فى فكر "مارسيليو" يجده قد ركز على إرادة المواطنين وعمل على جعلها المحرك الرئيسى لكل مفردات الحياة السياسية داخل الدولة حتى أنه قد وقف بصلاية أمام من سيحاولون أن يضعوا السلطة

(1) Canning (Joseph), "A History of Medieval Political Thought", P:155.

(2) Marsilius of Padua, "The Defender of The Peace", P:111.

(3) Canning, J., Op. Cit, P: 155.

فى يد الصفوة مخرجين المواد الأعظم من الشعب خارج العملية السياسية، معتبراً أن الغالبية أقدر على الحكم من الصفوة أو الأقلية. يقول: "مارسيليو": "إننى أفترض أن التفكير المشترك - بمعنى أن الكل دائماً أفضل من أى جزء فيه - هو أمرٌ صحيح كماً وكيفاً. لذلك يمكننا أن نستنتج بوضوح أن التجمع الكلى للمواطنين أو الغالبية العظمى منهم - والتي تعبر عن نفس المعنى - هى الأجر على معرفة ما الذى ينبغى أن نختاره وما الذى ينبغى أن نتركه، أكثر من أى جزء من أجزائها"⁽¹⁾.

نخلص مما سبق إلى أن "مارسيليو" قد دافع عن الحكم المبنى فى مواجهة نقضى للصيغة الدينية لكل مناحى الحياة السياسية، فقد رأى أن التخلص من النزعة الدينية هو السبيل لصنع حياة سياسية سوية وحكم عادل، وفى سبيل هذا الغرض ذهب "مارسيليو" فى تسويغه وضع الكنيسة تحت سيطرة الدول إلى أبعد مما وصل إليه أى كاتب آخر من كتاب القرون الوسطى⁽²⁾.

فقد ناصر الديمقراطية، وأعطى السلطة للشعب، ورفض فكرة الحق الإلهى للملوك فى الحكم، ورفض ديكتاتورية الكنيسة، ودعا إلى نظام انتخابى لاختيار الحكام ومن يتولون المناصب الدينية والمدنية، فلا عجب أن البعض يعتبره من أعظم كتاب القرون الوسطى السياسيين أصالة وإبداعاً، لسمعه الدائم لتحطيم قيود عصره، ولأنه ينبذ فى عنف بالغ وبلا تردد أية هيمنة دينية على الفكر أو الحكم⁽³⁾.

ولعل تلك الأراء السابقة التى قال بها "مارسيليو" فى مؤلفاته قد جعلت البعض يرى أن له الفضل فى عدد من التغيرات السياسية التى شهدتها

(1) Marsilius of Padua, Op. Cit, P:75.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ج2، ص 406.

(3) فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى، ج1، ص 206.

أوروبا بعد ذلك؛ فمبادئه بالعودة إلى الإنجيل بوصفه المصدر الوحيد للقانون الإلهي والعقيدة الصحيحة قد أرهص بعد ذلك بقيام حركة الإصلاح الديني والتي كررت المبادئ نفسها التي نادى بها "مارسيليو" كذلك رؤيته عن الدولة وعدم اقتناعه بفكرة الإمبراطورية العالمية جعلت البعض يعتبره "أساذ مكياڤلي في التفسير بالدولة القومية"(*) (1).

من هنا نفهم أن الفكر الذي ساد في أوروبا خلال القرون الأخيرة من حقبة العصور الوسطى قد بدأ يصطبغ بروح النقد والتغيير، وأن مارسيليو - مثل دانتى - حلقة في سلسلة تحول البشرية الفكرى من العصر الوسيط إلى العصر الحديث⁽²⁾ وهذا التحول وإن لم يكن له أثر مباشر على مفهوم المواطننة في ذلك الوقت، إلا أنه لا شك قد ساعد على تغيير هذا المفهوم بعد ذلك بدءاً من عصر النهضة الأوروبية وحتى يومنا الحاضر، وأن هناك العديد من التغييرات الجذرية التي ستحدث في أوروبا خلال عصر النهضة والتي سيكون لها أثرها على مفهوم المواطننة تحديداً، لاسيما تحول أوروبا (فكرياً - وواقعياً) إلى نموذج الدولة القومية والذي سينقلنا إلى مفهوم جديد للمواطننة هو المفهوم التعاقدى.

رابعاً - المواطننة التعاقدية^(**).

إذا حاولنا أن نتفحص حالة أوروبا في نهاية فترة العصور الوسطى

(*) الدولة القومية The National State: هي الدولة التي تعبر عن إتحاد سياسى وثقافى في نفس الوقت، حيث يشترك شعبها في الغالب في لغة واحدة وعرق واحد ودين واحد، مما يجعل منه معبراً عن أمة واحدة تضمها حدود سياسية محددة تفصلها عن الأمم المجاورة.

(1) المرجع السابق، ص 207.

(2) المرجع السابق، ص 205.

(**) Contractual Citizenship.

وبداية عصر النهضة فسنجد أنه قد حدثت تغيرات فكرية وواقعية هامة سيكون لها أثرها على الفكر والتاريخ السياسى الأوروبى طوال القرون التالية، وقد تمثلت تلك التغيرات فى نمو الشعور العدائى تجاه الكنيسة والكنسيين، وضعف الباباوية، والإتجاه نحو النظرة العلمانية للحياة، ونهوض البرجوازية، وقيام الدولة القومية⁽¹⁾.

ولعل تلك الحالة التى وصلت إليها أوروبا وهى على مشارف القرن السادس عشر إنما هى نتاج حالة القمع للفكرى والدينى التى كانت سائدة جراء الممارسات الإستبدادية للكنيسة الكاثوليكية مما عزز الشعور العدائى تجاه الكنيسة، بل وتجاه الدين بوجه عام، مما ساعد على نمو الفكر العلمانى والنظرة العلمية للعقلانية تجاه العالم.

وقد كان الفكر السياسى واحداً من المجالات التى تأثرت بهذه النزعة الفكرية، فلم يعد الكلام عن السلطة المقدسة للملوك، ودولة الله وغيرها من موضوعات العصور الوسطى له التأثير السابق نفسه، وأصبح الحديث منصباً باتجاه الدولة وسلطاتها، وفكرة السيادة وأصولها، وكيف يمارس الشعب الديمقراطية.. الخ. وقد انتشرت تلك الأفكار الجديدة بين الناس لاسيما أبناء الطبقة البرجوازية الرأسمالية والتى تكونت من العاملين بالتجارة خلال فترة العصور الوسطى كما سبق وأسلفنا، والتى كانت تحمل مشروعاً حضارياً للمجتمع الأوروبى مختلفاً جوهرياً عن ذلك الذى جسده الطبقة الإقطاعية بالتحالف مع الكنيسة الكاثوليكية، والذى ساد خلال العصور الوسطى⁽²⁾.

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص: 162.

(2) فايد دياب، للمواطنة والعولمة، ص 35.

كذلك فقد كان لظهور حركة الإصلاح الدينى، وقيام المذهب البروتستانتى الأثر الأقوى على شعوب أوروبا خلال القرن السادس عشر، حيث استطاعت تلك الحركة إضعاف قوى الكنيسة الكاثوليكية فى أوروبا مما ساعد على تقوية التيار المدافع عن سيادة الدولة، الذى نتج عنه فى القرن التالى قيام الدولة القومية فى أقوى صورها. كذلك فقد عززت حركة الإصلاح الدينى للروح الفردية، وأشعرت الأوروبى بأن له كياناً وأهمية فى العالم، مما ساهم فى عودة للتفكير فى دور المواطن فى الدولة بعد أن كان مفهوم للمواطنة سلبياً على الدوام.

من هنا يمكننا أن نقول إن أوروبا عاشت لأول مرة خلال عصر النهضة(*) شيناً من الحرية الدينية والحرية الفكرية. وعلى الرغم مما قُوبلت به تلك التيارات المتمردة على كل ما هو تقليدى من معارضة واضطهاد؛ إلا أن ذلك لم يمنعها من التقدم والإنتشار، وأصبح من الواضح أن أوروبا قد قررت أن تبدأ عصراً جديداً بفكر جديد يختلف تماماً عن ذلك الذى عرفته وعاشت طوال القرون العشرة للماضية.

ولعل البداية كانت مع موقف "مارتن لوتر" وحركته الدينية الإصلاحية، التى شن من خلالها هجوماً ضارياً على الكنيسة الكاثوليكية ونظامها الدينى، ودافع عن حرية ممارسة الشعائر المسيحية بمعزل عن الكنيسة، لأنها فى رأيه ليست واسطة بين الإنسان وربّه، لذلك رأى لوتر أنه

(*) عصر النهضة: The Renaissance: مصطلح يشير إلى فترة انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، وهو تقريباً ما بين القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر، وقد كانت المدن الإيطالية التى استضافت النازحين من القسطنطينية بعد سقوطها (1453م) هى للمراكز التى انطلقت منها تلك النهضة مثل "بيزا" و"جنوة" و"فلورنسا" وقد شملت تلك النهضة العديد من المجالات: مثل الفن والفلسفة والجغرافيا.

لا معنى لتفضيل رجال الدين (الإكليروس)، وإنما للصواب أن يعاملوا مثل باقى المسيحيين فقال إن "رجال الدين ليس لهم أى امتياز خاص بهم، إنهم مجرد رعايا مثل باقى الأفراد، والسلطة الزمنية تقوم بوظيفتها من حماية الأخيار ومعاقبة الأشرار"⁽¹⁾. أى أن رجل الدين لن يكون له تلك المكانة السابقة التى كانت تجعله بين الله والمواطن المسيحي.

وقد كان لهذا الفكر تجديد أثره على حياة الأفراد الذين تجاوبوا مع دعوة "لوثر" فقد علم لوثر أن الإنسان ليس بحاجة إلى البابا أو القساوسة، وأنه يستطيع أن يحصل على الغفران رأساً من الرب دون توسط أو وساطة"⁽²⁾، وأصبح لأول مرة كل فرد قادر على ممارسة دينه بلا رقيب أو وسيط مما عزز الروح الفردية لدى كل مؤمن، وحط من قدر رجال الدين المسيحي الذين كان يُنظر لهم طوال القرون الوسطى بوصفهم بشراً فوق البشر.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد ألقى "لوثر" من شأن السلطة الزمنية فى مواجهة السلطة للروحية للكنيسة؛ ذلك أنه كان مقتنعاً من البداية أن مهمة إصلاح الكنيسة هى واجب على السلطة للمنية"⁽³⁾. أى أن من له اليد العليا فى شؤون الناس والحكم، بل وفى شؤون الكنيسة (غير الروحية) هى سلطة الدولة الزمنية. وقد كان لهذا الرأى أثراً عظيماً على نجاح حركة الإصلاح البروتستانتي، ففى خضم الصراع المستمر بين الملوك والكنيسة انحاز الملوك إلى المذهب البروتستانتي، "لأنهم رأوها فرصة سانحة للتخل

(1) Allen(John William),"A History of Political Thought in The Sixteenth Century", Taylor& Francis Group, London, 1977. P:17.

(2) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 190.

(3) Allen, J. W., Op. Cit, P: 17.

من الأثوات التي يؤدونها للبابا⁽¹⁾.

غير أننا لا يمكننا برغم ذلك أن نقول أن حركة الإصلاح الديني قد ساعدت أو أيدت المواطنة؛ فظراً للوضع السياسى وقتها والذي كان فيه أتباع المذهب الجديد مضطهدين من جانب الكنيسة يعيشون تحت حماية الأمراء والملوك الراغبين فى التخلص من سلطة الكنيسة، فلم يجروء "مارتن لوتر" على مواجهة الملوك والأمراء وإنما بالعكس أيد الحكم الموناركى، وقال: "يأن الطاعة العمياء ضرورة من أجل أن تستطيع السلطة أن تقوم بوظيفتها وأن المقاومة للنقطة ممنوعة منعاً باتاً"⁽²⁾.

فعلى المسيحى أن يطيع الحاكم تحت كل الظروف، طالماً أنه لا يخالف الإنجيل، أما ما قد يغضب الناس من الحاكم فى أى أمر دنيوى فهو عند "لوتر" غير كافٍ للإطاحة بهذا الحاكم، "فالملك أو الأمير يكون غالباً أحمق أو فاسداً، لكن تبقى طاعته واجبة"⁽³⁾.

لهذا لم تكن حالة المواطنة على ما يرام فى تلك الفترة، فحركة الإصلاح وإن كانت قد حررت للمواطن وقتها من قيوده الدينية، إلا أنها فى الوقت نفسه غلظت قيوده الننيوية، خاصة وأن حركة الإصلاح لم تغير كثيراً فى مسألة حق الملوك الإلهى فى الحكم، فقد ظلت فكرة أن الملك اختيار الله قائمة حتى ذلك الوقت، وكل ما فى الأمر أن "مارتن لوتر" قد عدل ترتيب السلطات للسيطرة على الفرد وقتها؛ فبعد أن كان الله ثم الكنيسة ثم الملك هو الترتيب المتبع، أصبحت الكنيسة تأتى بعد الملك، وأصبحت الدولة هى التى تتحكم فى رجال الدين وليس للعكس.

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، ص 190.

(2) Allen, J. W. "A History of Political Thought in the Sixteenth Century", P: 21.

(3) Ibid, P:23.

لما إذا انتقلنا لبحث وضع المواطنة على مستوى النظرية، وكيف كان ينظر لها في ذلك الوقت فسند أنفسنا مدفوعين للحديث عن العمل الأبرز في تلك الفترة وهو كتاب "سنة كتب عن الدولة" الذي وضعه "جان بودان" (*) عام (1576) وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أن "بودان" قد ذكر فيه المواطنة لأول مرة صراحة منذ قرون، حيث خصص للفصل السادس من الكتاب الأول للحديث عنها. كما أنه يحاول في كتابه هذا أن يقدم تفسيراً علمياً للظواهر السياسية ويسعى "لإقامة نسق سياسي قائم على للمعرفة العلمية، وعلى مبادئها غير ناظر إلى قوة غيبية أو لاهوتية" (1)، مما جعل البعض يعتبره أول كتاب يولف في العلوم السياسية بشكل حقيقي.

يبدأ بودان حديثه عن المواطنة بتعريف المواطن من وجهة نظره قائلاً: "هو الإنسان الحر الذي يخضع لسيادة شخص آخر" (2) هذا الشخص الآخر بالنسبة لكل المواطنين هو "العاهل" أو الأمير الذي يحكم. ويرى بودان أن علاقة "العاهل" (الأمير) "بالرعية" (المواطن) هي التي تعرف معنى الدولة، فقد أكد "بودان" أن هناك "علاقات أخرى لا حصر لها بين المواطنين خلاف الخضوع لعاهل مشترك" ولكن الخضوع هو الذي يجعلهم مواطنين (3).

(*) جان بودان Jean Bodin (1530 - 1596م): قانوني وسياسي وفيلسوف، كان عضواً ببرلمان باريس وأستاذاً للقانون بجامعة تولوز، اشتهر بنظريته عن السيادة، هاجم العديد من أفكار العصور الوسطى السياسية والدينية، أشهر مؤلفاته: "منهج في الفهم الميسر للتاريخ" (1566م)، "سنة كتب عن الدولة" (1576م).

(1) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، ص: 211.

(2) Bodin (Jean), "On Sovereignty: Six Books of the Commonwealth", Trans. by: M. J. Tooley, Black well, Oxford, 1955. P.:59.

(3) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج-3، ص 555.

وقد شدد "بودان" على أن المواطن يجب أن يكون حراً، والحرية عنده لاتعنى أى شكل من أشكال الحقوق، وإنما تعنى أنه ليس عبداً لأحد. وعلى الرغم من أنه قد ربط صفة المواطنة بكون الإنسان خاضعاً لآخر، إلا أنه يؤكد أن عامل الحرية هنا هو الذى يفرق بين المواطن وبين العبد. يقول بودان:

"إننى استخدم كلمة "حر" لأن العبد يعتبر خاضعاً للدولة مثله مثل سيده لو أكثر، لكنه من الأمور المتفق عليها أن العبد لا يُعد مواطناً، وليس له شخصية قانونية"⁽¹⁾.

ولعل من الغريب هنا أن "بودان" قد قبل ما هو متعارف عليه ولم يحاول أن يناقش مسألة حرمان العبيد من المواطنة، غير أنه كان من الواضح أنه كان مقتنعاً بعدم أهلية العبد لحمل صفة المواطنة.

لما إذا انتقلنا إلى رأيهِ فى مواطنة المرأة، فسجدده قد جعل المرأة لأول مرة ضمن المواطنين غير أن هذا الفعل لا يعد ذا أهمية كبيرة نظراً لطبيعة مفهوم المواطنة عند "بودان" حيث هى عملية خضوع لصاحب السيادة لا أكثر، لهذا فمواطنة "بودان" لم تمنح المرأة شيئاً ينكر بل إن "بودان" نفسه قد عبّر عن مسألة اعتباره للنساء والأطفال مواطنين من باب أنهم "لا يخضعون لأحد خضوعاً مذلّاً - كما هو العبد - إلا أن حرياتهم وحقوقهم - خاصة سلطة التصرف فى ممتلكاتهم - تبقى محدودة بمسلطة رؤساء الأسر. لهذا يمكننا إن نقول أن كل مواطن هو خاضع كرجية Subject طالما أن حريته محددة بقوة الحاكم الذى يدين له بالطاعة"⁽²⁾.

أى أن "بودان" قد استخدم فكرة رؤساء الأسر(*) لصنع عملية

(1) Bodin, J, Op. Cit, P:60.

(2) Bodin, J, "On Sovereignty: Six Books Of The Commonwealth", P: 60.

(*) يرى "بودان" أن الدولة إنما تتكون - لامن الأفراد - وإنما من الأسر، بحيث يكون=

خضوع تصاعدي من أسفل إلى أعلى بدءاً بالفرد المواطن وصولاً إلى الحاكم، نقابلها عملية سيادة تنازلية تبدأ عند الحاكم حتى تصل إلى المواطن. فالسيادة عند "بودان" هي السلطة المطلقة والمستمرة للدولة⁽¹⁾ وإذا حاولنا أن نرى الصورة كاملة، سنجد أن "بودان" يربط المواطنة بالسيادة، فإذا عرّف بودان المواطنة بأنها "خضوع" فقد قصد من ذلك ربطها بالسيادة؛ فلو أن الدولة تُعرّف بالسيادة فإن عضوية الدولة - وفقاً لذلك - هي الخضوع للسيادة⁽²⁾.

واستمر "بودان" في ذلك الاتجاه، وقام بالفرقة بين "المواطن" والأجنبي - لا من حيث حيازة الحقوق - وإنما من حيث الجهة التي يخضع لها المواطن. فالمواطن لا يمكن أن يكون خاضعاً لأكثر من عاهل واحد، إلا إذا كان كلاهما عضوين في اتحاد واحد⁽³⁾ أي أن تكون الدولة اتحادية بين أكثر من ولاية أو إمارة. لهذا يعتبر "بودان" أن خضوع الشخص لسلطة أخرى يحرّمه من أن يكون مواطناً فيعامل معاملة الأجنبي، لأن العملية المتبادلة بين الرعية والعاهل التي تظهر في صورة "خضوع وطاعة من جانب الإنسان الحر لعاهله، وفي صورة تعليم وحماية، وسلطة قضائية يمارسها العاهل على رعاياه؛ هي التي تصنع للمواطن، وهي المعبرة عن

رئيس الأسرة هو صاحب السيادة داخل الأسرة، ويمارس سلطته المطلقة على باقي أفراد الأسرة، إلا أنه خارج نطاق الأسرة هو مجرد مواطن على قدم المساواة مع باقي رؤساء الأسر حيث يدينون بالخضوع للعاهل صاحب السيادة العليا، وبهذا تكون السيادة مندرجة من أعلى إلى أسفل.

(1) Bodin, J, Op. Cit, P: 65.

(2) Magnette (Paul) & Long (Katya), "Citizenship: The History of an Idea" Trans. by: Katya Long, 2nd (ed), ECPR Press, London, 2005, P: 67.

(3) Bodin, J, Op. Cit, P 61.

الفرق الجوهرى بين المواطن والأجنبي⁽¹⁾.

بقى أن نقول إن "بودان" قد شدد على أن خضوع المواطنين هو خضوع تعاقدى لا قسرى فهو يؤكد أن تلك العلاقة بين الرعية والعاقل أو المواطن والدولة "هى علاقة تبادلية وهو ما يجعلها أقرب إلى أن تكون تعاقدية"⁽²⁾.

نخلص مما سبق إلى أن الرؤية التى قدمها "بودان" عن المواطنة لم تكن تضيف كثيراً إلى المفهوم، اللهم إلا إعادة النظر إلى المواطن بوصفه جزءاً من دولة ذات سيادة، بعد أن كان يُنظر له فى ظل "مواطنة الإيمان" على أنه منتبهاً إلى عقيدة، أو أنه يشتري امتيازاً بالمال فى ظل نظام "مواطنة المدن المستقلة". ومع ذلك يبقى "بودان" معروفاً تاريخياً بأنه صاحب أول نظرية حديثة عن السيادة^(*)(3). كذلك فإن "بودان" بموقفه من المواطنة والسيادة من جانب، ونبذ للفكر والتفسير اللاهوتى واعتماده على النظرية العلمية، ثم قبوله لبعض أفكار العصور الوسطى من جانب آخر. جعلنا نقول إن "موقفه المتأرجح يجعله كاتباً محورياً" يفصل بين النظريات الملكية التقليدية للقائمة من عقيدة العصور الوسطى، وبين النظريات التعاقدية المعبرة عن فكرة القانون الطبيعى التى ستأتى لاحقاً⁽⁴⁾.

يمكننا إذن أن نقول إن الفكر السياسى الأوروبى قد خطا خطوة هامة للأمام، فقد أصبح الحديث عن الدولة والسيادة ونظم الحكم والمواطنة موجوداً

(1) Ibid, P: 62.

(2) Magnette, P& Long, K. "Citizenship", P:67.

(*) السيادة Sovereignty: هو مبدأ حيازة للقوة العليا غير المقيدة على إقليم ما، وقد تطور هذا المفهوم فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. حيث جعل البعض السيادة من الله بينما ردها آخرون إلى الشعب، وقد تكون مطلقة أو مقيدة.

(3) Magette, P. & Long, K, "Citizenship", P: 63.

(4) Ibid, PP: 68-69.

من جديد بعد أن كاد أن يندثر وسط الأفكار اللاهوتية والدينية التي كانت منتشرة في فترة العصور الوسطى، والتي كانت ترد كل ما هو سياسى إلى الدين والإرادة الإلهية، حتى بات النقاش حول المسائل السياسية عملية مخوفة بخطر السقوط فى هاوية الهرطقة والإلحاد والخروج من الملة. غير أن الكتابات التي ظهرت فى عصر النهضة لم تصل إلى النضج الفكرى الكافى، فقد أخذت تلك الكتابات تنور حول أفكار ترسخ للقمع والديكتاتورية أحياناً باسم السيادة والسلطة، كما أنها لم تعطى الشعب القيمة التي يستحقها داخل المنظومة السياسية، ولم تقدم جديداً فيما يخص مسألة اللرق ومعاملة المرأة، كما أن كتاب تلك الفترة كانوا يفتقدون الجرأة للتخلص التام من أفكار الحقبة الوسطية، وظلوا يفتربون ويبتعدون عن تلك الأفكار مما أعطى مواقفهم شيئاً من التذبذب وعدم الثبات.

غير أن تلك الأفكار قد مهدت لمن أخذوا فى العمل على تقديم فكر جديد بدءاً من القرن لثالى، ولعل ظهور الدولة القومية قد ساعد على اتجاه "الفكر الغربى وجهة ديمقراطية منذ بدايات القرن السابع عشر، بعد أن اطمأن المفكرون لتحقيق العديد من الدول الغربية لوحدتها القومية، مما جعل هناك شبه اتجاه عام لمناقشة قضايا لم تكن مطروحة من قبل: مثل حقوق المواطنين وحرياتهم، وحتى وجود إطار سلمى مسمتقر لتداول السلطة، وتكوين مؤسسات تضمن التفاعل الدائم بين القوى الاجتماعية المختلفة، وحق المواطنين فى الخروج على السلطة لوكانت مستبدة، وكانت تلك القضايا هى محور كتابات العقد الاجتماعى، ومدرسة القانون الطبيعى (*) (1).

(*) القانون الطبيعى Natural Law: هو مذهب يفترض وجود قانون من صنع الطبيعة وبالتالي صالح فى كل زمان ومكان، وهو عكس القانون الوضعى Positive والذي هو من صنع الإنسان، وقد استخدمت فكرة القانون الطبيعى بكثرة، بدءاً من حقبة العصور الوسطى وحتى القرن السابع عشر، وخاصة عند مفكرى نظرية العقد الاجتماعى.

ورغم التنوع الفكري الذى كان موجوداً فى تلك الحقبة، إلا أن الكتابات السياسية التى اهتمت بفكرة "العقد الاجتماعى" هى التى لاقت ذيوماً وشهرة، ولعل أبرز من تحدثوا عن تلك النظرية كانوا هم "توماس هوبز" و"جون لوك"، الإنجليزيان، و"جان جاك روسو" الفرنسى.

وقد نالت المواطنة فى تلك الفترة حظها من البحث، فقد ظهرت صورة جديدتين صور المواطنة يمكننا أن نسميها بالمواطنة التعاقدية، وهى تلك التى نتجت عن تعاقد الأفراد لانشاء للمجتمع وفقاً لنظرية العقد الاجتماعى. وقد تنوع هذا المفهوم الجديد للمواطنة بحسب تنوع نظرية العقد من فيلسوف لآخر.

فلو بدأنا مع توماس هوبز "فلا شك أننا لا يمكن أن نعثر عنده على الكثير فى مجال الدفاع عن حقوق الأفراد وتقييد سلطة الحكم وتدعيمه بالتالى مبدأ المواطنة - كما نعثر مثلاً عند "لوك" أو عند "روسو" فيما بعد - إذ المشهور عنه أنه من أنصار السلطة المطلقة"⁽²⁾. فقد قدم "هوبز" تصوراً لعالم من الفوضى والهمجية فيما قبل إبرام العقد، بحيث تكون هناك حالة "حرب الجميع ضد الجميع" كما أسماها هو^(*). وقد برر "هوبز" وجود مثل تلك الحالة العدائية بوجود "الحقوق المطلقة" يقول "هوبز" واصفاً معنى وجود تلك

الحقوق المطلقة:

"إن وجود تلك الحالة يستتبع أن كل إنسان لديه الحق فى كل شئ، حتى أنه لديه الحق فى جسد كل إنسان آخر، وأذلك فإن بقاء تلك الحقوق الطبيعية

(1) فايد دياب، المواطنة والعولمة، ص 54 - 55.

(2) للمرجع السابق، ص: 45 بتصرف.

(*) ذكر هوبز هذه العبارة فى كتابه "عن المواطن" Decive، وهى بالإنجليزية The War of All Against all بينما العبارة باللاتينية Bellum Omnium Contra Omnes.

لكل إنسان فى كل شئ حوله، يعنى عدم وجود أمان لأى شخص، مهما كان قوياً أو نكياً، لكى يعيش حتى نهاية عمره الذى كان من الممكن أن يعيشه وفقاً للطبيعة⁽¹⁾.

أى أن "هوبز" يرى أن تلك الحقوق المطلقة التى منحها الطبيعة للإنسان إنما هى تهديد لحياة الآخرين من حوله، "فالحق يعنى الحرية فى فعل الشئ أو الامتناع عن فعله. بينما القانون يلزم ويقيد الإنسان بأحد الأمرين، لذلك "القانون" و"الحق" مختلفان بنفس درجة إختلاف الإلتزام والحرية، فكلاهما لا ينسجم مع الآخر"⁽²⁾.

لهذا رأى هوبز أن فى إبرام العقد إرساء لقانون ما، أى إعلاء القانون على الحق، "قلو أن العالم كان يتكون من أشخاص يملكون بالمثل حقوقاً مطلقة تجاه كل شئ، وإذا ما كانت الفوضى تنتج عن تلك الوضعية، فهناك إذن طريقة واحدة لتجنب تلك الفوضى، وهى للتخلى عن تلك الحقوق، بالمقدار الضرورى لإقرار السلام، وبنفس الدرجة مع باقى الأفراد"⁽³⁾.

وبذلك يصل بنا هوبز إلى الإختيار بين أمرين: إما الحقوق مع الفوضى، أو الخضوع مع السلام والأمن ولا يتحقق السلام والأمن إلا مع إبرام العقد والذى يكون بين الأفراد وبعضهم على أن يملوا السلطة لولد منهم بحيث يبقى محتفظاً بحقوقه كاملة كى يتأتى له أن يحكم على باقى الأفراد بما يضمن المحافظة على الأمن، ويمنع الاعتداء بين أفراد الشعب. أى أن الأفراد بإرادتهم الحرة يقررون للتخلى عن حقوقهم الطبيعية ويقبلون الخضوع للقانون فى مقابل أن ينعموا بالعيش فى المجتمع المتمدن، وبذلك يصبحون فى نظر "هوبز"

(1) Hobbes, T, Leviathan: "The Collected English Works of Thomas Hobbes" Vol III, p117.

(2) Hobbes, T, "The Collected English Works of Thomas Hobbes", Vol III, P: 117.

(3) Magnette, P & Long, K, "Citizenship", P: 74.

مواطنین، "قیانسیه" هويز" الدولة هی الصیغه العقلانیة للحیاة الاجتماعیة، تلك الحیاة التي یحكمها القانون ... ویلتمثل فالمواطنة هی الخضوع لهذا القانون، والذي یعنى الخضوع للعقل⁽¹⁾.

یمکننا إذن أن نقول إن للمواطنة عند "هویز" لیست بعیدة فی مضمونها عن تلك المواطنة التي قلمها لنا "جان بودان" من قبل، حیث المواطن فی كلا الحالین لیس أكثر من رعیة لا دور له فی الحكم ولا حقوق تذكر، اللهم إلا الحقوق التي تفرقه عن الأجنبی عند "بودان" وحق الحمایة والأمن عند "هویز" أما المشاركة فی الحكم، أو اختیار الحكم، أو الإعتراض على السلطة، أو سن القوانين.. الخ. فتلك أمور لا یعرفها المواطن عند "بودان" أو هويز"، فهو مواطن سلبی.

أما الفرق الوحید بین رؤية "هویز" ورؤية "بودان" عن المواطنة، أن هویز قد جعل الفرد - عن طریق إبرامه للعقد - هو من یختار أن یعیش بلا حقوق کی یحظى بالأمان، فسلبیة المواطن عند "هویز" من إختیاره وبرضائه من البدایة.

أما إذا انتقلنا إلى "جون لوك" فسنجدہ قد قدم رؤية غایة فی النضج لمفهوم المواطنة، حیث إنه دعم دور المواطنین فی صیغة العقد الخاصة به، فرفض فكرة "هویز" التي جعلت الحاكم خارج إطار التعاقد، مما جعله غیر مسؤول أمام المواطنین، وأكد لوك" على أن طرفی العقد هما المواطنون من جانب ومن یختارونه كحاكم من جانب آخر، مما یعنى أن الحاكم مسؤول أمام المواطنین، كذلك فقد ناصر "لوك" الحریة الفردیة؛ ودافع عن الحقوق الطبیعیة للأفراد داخل للدولة ولخصها فی ثلاثة: حق الحیاة - حق الحریة - حق التملك؛ واعتبرها خطوطاً حمراء لا یجوز

(1) Ibid, P: 75.

للدولة أن تتخطاها؛ بل إنه اعتبر أن وظيفة الدولة الأولى هي الدفاع والمحافظة على تلك الحقوق، فهو يرى "أن المبرر الأخلاقي الوحيد لوجود أى حكومة هو تحريرها للأفراد من القيود الاقتصادية والسياسية والدينية والأخلاقية التي كبلتهم خلال قرون طويلة من الخضوع لسلطة الملوك، والنظم الإقطاعية والأديان الرسمية"⁽¹⁾.

وبذلك يكون "لوك" قد عمل على تصحيح مسار المواطنة، ونزع ما علق بمفهومها من شوائب خلال حقبة العصور الوسطى، فكان أكثر ما ركز عليه هو صنع المواطن الإيجابي الذي كان موجوداً عند اليونان قديماً، فجعل النظام السياسي في الدولة التعاقدية يقوم على عدد من المؤسسات. وقد قسم تلك المؤسسات إلى: تشريعية وتنفيذية وفيدرالية(*)؛ على أن تقوم تلك المؤسسات على مشاركة المواطنين فيها، أى أن "لوك" أعطى السيادة للمواطنين جميعاً وليس للحاكم كما فعل "بودان" و"هوز" فقد تحول المواطن السلبي عندهما إلى مواطن إيجابي مع "لوك"، وهنا تكمن أهمية نظرية "لوك" السياسية عن المواطنة - حيث قام "لوك" بعكس الآية فيما يتعلق بعلاقة المواطن بالدولة .. فقد عمل "لوك" على ربط مفهومى "المواطنة" و"السيادة" إلا أنه برغم استخدامه للمصطلحين، فإن المواطنة عنده لم تعد

(1) Ranney (Austin), "Governing And Introduction to Political Science, 6th (ed), Prentice Hall Inc. New Jersey, 1993, P: 361.

(*) السلطات الثلاث عند لوك: (1) التشريعية Legislative: ومهمتها سن القوانين. (2) التنفيذية Executive: وهى التى تنفذ القوانين التى يسنها ممثلو الشعب من خلال السلطة التشريعية (3) الفيدرالية Federative: وتتكون من ممثلى المقاطعات وهؤلاء يعينهم الملك، وقد جعل "لوك" للسلطة التشريعية هى أعلى السلطات، وطالب بفصل السلطات Separation of Powers حتى لا يحدث فساد فى الحكم. وقد قام القانونى الفرنسى "مونتيكيو" بتطوير تلك النظرية بعد ذلك فى كتابه "روح القوانين" حيث استبدل السلطة القضائية بالسلطة الفيدرالية.

تعنى الخضوع للسيادة وإنما أصبحت تعنى بالأحرى، حيازة وممارسة السيادة⁽¹⁾.

من هنا أصبح الحكام الحقيقيون هم أفراد الشعب من المواطنين، أما من يتولون المناصب العامة ما هم إلا مواطنين لدى أصحاب السيادة الحقيقيين، لهذا بات من الطبيعي أن يطالب "لوك" المواطنين بممارسة حق الثورة على الحاكم الظالم الذى لم يلتزم بما جاء بينود العقد، والعمل على إبعاده وإحلال غيره بدلاً منه. وفى هذا لראى تحطيماً لفكرة حق الملوك الإلهى فى الحكم فالحاكم أصبح يستمد شرعيته من الشعب الذى إختاره، والذى يقدر أن يعزله إذا لم يلتزم بينود العقد.

غير أن "لوك" وإن دفع للمواطنين إلى أن يكونوا إيجابيين ويشاركوا فى الحكم، إلا أنه فضل أن تكون الأولوية فى ذلك لأصحاب الأملاك، مبرراً ذلك بأنهم الأكثر على الحفاظ على الملكيات الخاصة للمواطنين، قالو أن المجتمع قد تأسس لحماية للممتلكات بصفة أساسية، فإنه من المنطقى أن نأتمن على حمايتها لؤلئك الذين هم أقدر على فعل ذلك، أعنى أصحاب الأملاك أنفسهم⁽²⁾.

إن المواطنة التى قدمها "لوك" هنا تعد نموذجاً أولياً لمفهوم المواطنة الحديث، حيث المواطنون هم من صنع المجتمع، ولديهم حقوقاً طبيعية، وعليهم مسؤوليات تشريعية، وتنفيذية من خلال مؤسسات الدولة، وهم أصحاب دور إيجابى تجاه مسألة مراقبة أداء الحكومة ومدى التزامها بينود العقد من عمنه. وهذا النوع من المواطنة الفعالة يجعلنا نقول إن "لوك" قد استطاع أن يعيد المنظور الإيجابى للمواطنة التى كانت قائمة فى دولة المدينة اليونانية القديمة، ولكن بصورة أكثر منهجية وإيجابية.

أما الفيلسوف الفرنسى "جان جاك روسو" فقد دعم المواطنة ولكن من

(1) Magnette, P& Long, K, "Citizenship", P: 83.

(2) Magnette, P& Long, K, Citizenship, P: 83.

منظور آخر، فقد ركز "روسو" على مسألة واجبات المواطن ومسؤولياته بوصفه مشاركاً في صنع المجتمع عن طريق العقد الاجتماعي، فالمجتمع الذي نكون إنما أصبح حقيقة عبر إبرام العقد، لهذا فإن "روسو" يرى أن العقد الاجتماعي لا يمثل الأساس الذي قام عليه أول مجتمع إنساني فحسب، فهذه الفكرة قد راودته في أحيان كثيرة، وإنما العقد الاجتماعي في رأيه يمثل الأساس السليم الذي يجب أن يتخذه الأفراد كأساس لمجتمعاتهم في المستقبل⁽¹⁾.

كذلك فإن الشعب الذي أنشأ المجتمع لديه "الإرادة العامة" (*) التي تعبر عن الصالح العام، بحيث إنه "إذا اعتبر عدد من الناس مجتمعين أنفسهم جسداً واحداً، لا تكون لهم إلا إرادة واحدة تنصب على المحافظة عليهم وعلى رفاحتهم، عندئذ تكون بواعث الحيوية في الدولة قوية وبسيطة".⁽²⁾ أي أن "روسو" لا يشجع المواطنين على التصرف بإيجابية فقط، وإنما يعدّهم من لحظة إنشاء المجتمع للدعامة الرئيسية المحركة له عن طريق الإرادة العامة. وقد تجاوز "روسو" "لوك" بأنه لم يكتف بمطالبة المواطنين أن يكونوا إيجابيين، بل وشدد على أن تكون مواطنتهم - المتمثلة في مشاركتهم - في صورة مباشرة، لأنه يرى أن للشعب هو صاحب السيادة، وليس في وسعه أن يتنازل عن السيادة⁽³⁾ كما أن تلك السيادة لا تتجزأ فإما أن تكون موجودة كاملة أو لا

(1) حسن شحاته سغان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، ص 265.

(*) الإرادة العامة La Volonté Générale: هي الصورة المعبرة عن السيادة، وهي تختلف في رأى روسو عن إرادة المجموع حيث أن تلك الأخيرة ما هي إلا مجموع إرادات الأفراد، أما الإرادة العامة فهي للتعبير الشرعي عن الشعب الذي أنشأ العقد، وأي قانون في الدولة ما هو إلا فعل تلك الإرادة، التي هي إرادة الشعب كله.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ص 302.

(3) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، ص 302.

تكون هناك سيادة من الأصل. لهذا هاجم "روسو" فكرة "التمثيل النيابي" (*). فالمواطن عند "روسو" يتحمل كل السلطات الممكنة في الدولة، ولا يجوز له أن يتنازل عن سلطاته، أو أن يقسمها لأنها دائماً تكون في صورة عامة أو لا تكون. ففي نظر "روسو" أن تنازل المواطن عن سيادته لمن يمثلونه في مؤسسات الدولة هي عملية هروب من تحمل المسؤولية، فالفرد عنده بعد أن تعاقب على إنشاء المجتمع، فإنه تحول تلقائياً إلى مواطن، وليس في وسعه أن يتراجع، ومعنى هذا أنه في المجتمع فقط يكتسب الأفراد قدراتهم وملكاتهم العقلية، وبه يصبحون بشراً، إذن فالمقولة الأخلاقية الرئيسية لديه هي "المواطن" وليس الإنسان⁽¹⁾. لذلك فإن "روسو" قد شدد على أن "الإرادة العامة" للشعب هي المعبر الوحيد عن السيادة، وأنه لا يمكن استبدال تلك الإرادة العامة بأي بديل آخر، أو تمثيلها بأي صورة أخرى؛ ففي اللحظة التي يوجد فيها سيد غير "الإرادة العامة" تنتهي سيادة الشعب⁽²⁾ وبذلك يكون "روسو" قد حاول، بصورة ما، أن يعيد مفهوم المواطنة للفعالة الذي كان سائداً في دولة المدينة القديمة، حيث المواطن الذي يشارك في صنع القوانين، وتنفيذها، والقضاء بأحكامها بنفسه.

من هنا يمكننا أن نقول أن مفهوم المواطنة عند "روسو" كان يجمع بين أكثر من تصور سابق فهو "يرتكز على كل من التراث الجمهوري القديم والمذهب التعاقدى الحديث، في محاولة لربط المفهوم الجمهوري للمجتمع السياسي بالأمس الفردية".⁽³⁾ فقد أخذ "روسو" من التراث الجمهوري فكرة

(*) التمثيل النيابي Representation تعبير عن الديمقراطية غير المباشرة بأن ينتخب الشعب من يمثله في مؤسسات الحكم.

(1) فايد ديباب، المواطنة والعلامة، ص 51.

(2) حسن شحاتة سفيان، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، ص 207.

(3) The Oxford Companion To Politics of The World, art: Citizenship, P: 36.

مسؤولية الأفراد داخل المجتمع بوصفهم مواطنين تجاه دولتهم حيث ضرورة إلزامهم بمهام المراقبة ومن القوانين والمشاركة فى مؤسسات الدولة، وهو ما جعله "روسو" مرتبطاً بصورة ما بالعقد الذى أبرموه.

كذلك فإن "روسو" قد ابتعد عن فردية "جون لوك" تحت تأثير كتابات أفلاطون، حيث إنه "قد بدأ دراسة أفلاطون الذى أصبح له أثر غالب على تفكيره. وقد ساعدته هذه الدراسة على تحرير نفسه من نظرية "لوك" للفردية، وأوصلته إلى النظرية للجماعية عن الدولة كما شرحها فى كتابه العقد الاجتماعى"⁽¹⁾. غير أن "روسو" لم يستطع أن يتخلص من فردية "لوك" كلية، وإما ظل فى كتابه العقد الاجتماعى يقترب ويبتعد عنها بشكل متكرر مما يوحى بأنه لم يحسم موقفه منها.

والخلاصة أن "روسو" كان يرى المواطنة عملية إيجابية من الألف إلى الياء، غير أنه - على عكس "لوك" - رأى أن المواطن يؤدى دوره ضمن المجموع الكلى للشعب، فالدولة عند "روسو" هى الهدف الأسمى الذى يسعى إليه الأفراد، وهى من جعلت منهم مواطنين، لذلك أولى أهمية لمسألة المحافظة على الدولة عن طريق إلزام المواطنين بالعقد. فروسو يرى أن التزام المواطنين - وإن كان يشكل نوعاً من القيود عليهم - إلا أنه يعد قيداً عادلاً، فالناس "سيعقدون عقداً مع بعضهم البعض لكى يخضعوا لسلطة القانون وحدهما دون سواها"⁽²⁾، كما أن تتنازل الناس عن حقوقهم الطبيعية سيكون للمجموع وليس لشخص بعينه، ولذلك يكون كل شخص وكأنه لم يتنازل عن حقوقه لأحد.

أى أن المواطن عند "روسو" يمثل صورة الإرادة العامة غير القابلة

(1) لرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان ، ج2، ص 380.

(2) حسن شحاتة صفان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية، ص 266.

للتجزئة، ويمثل السيادة التي لا يمكنه أن يتخلى عنها. وبهذا التصور يربط "روسو" مفاهيم الحرية والمساواة والمواطنة والمشاركة برباط واحد هو العقد الاجتماعي.

ويمكننا فيما يلي أن نوجز مما سبق ما يعنيه المفهوم الحديث للمواطنة التعاقدية:

- ◆ إن المواطن هو للفرد الذي تعاقد مع سائر الأفراد لإنشاء المجتمع.
- ◆ لكل مواطن حقوق طبيعية من قبل إنشاء المجتمع.
- ◆ تقوم الدول بالعمل على حماية حقوق المواطنين السابقة والمحافظة عليها.
- ◆ يحق للمواطنين العمل على تغيير الحاكم أو الحكومة لو لم تلتزم ببند العقد.
- ◆ المواطن عنصر إيجابي داخل دولته؛ فهو الذي يمسير المؤسسات الديمقراطية المختلفة، ويراقبها وفقاً للقانون ومن خلال مشاركته في الحياة السياسية في مجتمعه.
- مما سبق يتضح أن المواطنة التعاقدية قد أنجزت العديد من الخطوات الهامة في مسيرة المواطنة التاريخية؛ فقد جعلت الدولة من صنع المواطنين بعد أن كانوا مجرد رعايا لها، كذلك فقد صنعت من إيجابية المواطن ومشاركته ركيزة أساسية من ركائز مواطنته، بعد أن كان المفهوم المتداول للمواطنة خلال العصور الوسطى وعصر النهضة يعبر عن مواطنة سلبية لا يقوم فيها المواطنون إلا بواجب الطاعة والإذعان.
- كذلك فقد عبرت تلك المواطنة للمرة الأولى عن فكرة الحقوق من خلال مبدأ الحقوق الطبيعية، وهي الفكرة التي مستطوّر بعد ذلك خلال القرنين التاليين لتكون هي المحرك الأول للمتحدثين عن المواطنة.
- والحقيقة أن للمفهوم التعاقدى للمواطنة في الحقبة الحديثة قد شكّل نقلة في

مسيرة الفكر السياسي الأوروبي، فبالتركيد أن عملية الإنتقال التاريخية من الحكم المطلق إلى الحكم المعقد، ومن وضع التابع إلى وضع المواطن لم يكن أمراً يسيراً... ويعود الفضل في إنجاز ذلك لتحول التاريخي إلى أن الناس في دائرة الحضارة الأوروبية غيروا ما بأنفسهم من رضا بالتبعية إلى إصرار على المشاركة الفعالة التي تحقق مصالح الناس وتصور كرامتهم⁽¹⁾ وقد نتج عن ذلك أن بدأت النظرة إلى المواطن تتغير إلى الأفضل؛ فالفرد بات له مكانه وهيبته؛ فالرعايا أصبحوا مواطنين، والمواطنون لديهم حقوق، وتلك الحقوق لا بد أن تُحترم⁽²⁾. وهو بالضبط ما سمعت إليه الفلسفة السياسية خلال القرنين التاليين حين قدمت مفهوم مواطنة الحقوق.

خامساً - مواطنة الحقوق(*):

يرجع مفهوم مواطنة الحقوق إلى قرابة قرنين من الزمان: من منتصف القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن العشرين. فكما قلنا إن مفهوم المواطنة التعاقدية السابق قد اعتمد في تكوينه على مبدأ الحقوق الطبيعية الذي كان منتشرأ خلال القرن السابع عشر في العديد من الكتابات السياسية، خاصة عند فلاسفة العقد الإجتماعي. فقد تكلم في البداية "هوبز" عن الحقوق الطبيعية ووصفها بأنها تلك الحرية التي يتمتع بها الإنسان في فعل ما يحق له البقاء في الوجود⁽³⁾ أما "جون لوك" فإنه قد لخص تلك الحقوق في ثلاثة: حق الحياة، وحق الحرية، وحق الملكية، كذلك فقد تناول تلك الحقوق كل من "سبينوزا" و"مونتسكيو" وآخرين. غير أن ما يهمنا هنا هو أن نسلط الضوء على كيفية تحول مبدأ الحقوق الطبيعية إلى مبدأ من مبادئ مفهوم المواطنة

(1) على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص: 24 بتصرف.

(2) The Oxford Companion to Politics of The World, art: Equality, P:258.

(*) Citizenship of The Rights.

(3) Hobbes, T, "The Collected English Works, Vol III, p: 116.

فى تلك المرحلة.

لواقع أن مفهوم المواطنة قد تأثر خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بالعديد من الأحداث السياسية، التى ساعدت على تشكيله فى تلك الصورة للحقوقية. ولعل الحدث الأهم فى أوروبا خلال تلك الفترة هو قيام الثورة الفرنسية (1789م)، والتى اهتمت بمسألة المواطنة كجزء لا يتجزأ عن مبادئ الدولة القومية، فقد اكتشفت كلاً من مفهوم الدولة القومية والمؤسسات الحديثة، وأيديولوجيا المواطنة القومية... وخلال القرنين التاليين أصبحت المواطنة والقومية مرتبطتين بشكل وثيق⁽¹⁾.

وقد صاغت الثورة الفرنسية فكرة للمواطنة فى صورة حقيقية عندما قدمت مبادئها فى بنود مرتبة أطلقت عليها اسم: "إعلان حقوق الإنسان والمواطن"^(*) معتمدة فى ذلك على رواج مفهوم حقوق الإنسان، الذى تطور من فكرة الحقوق الطبيعية القديمة، والذى كان جذاباً فى ذلك الحين، خاصة بعد نجاح الثورة الأمريكية (1776م) وانتشار الكتابات التى تعبر عن النظر للإنسان بوصفه للكائن الأعظم، وصاحب الملكات العليا، وسيد العالم. ويرسخ الإعلان السابق لمجموعة من الحقوق السلبية، التى تعبر عن عدم ارتكاب الدولة لما يمنع المواطن من أن يمارس تلك الحقوق؛ إذ أن فكرة وضع نظام ليجابى - فكرة استطاعة المواطن أن يطالب الدولة بتأدية الخدمات لم تظهر

(1) Pierson (Christopher), "The Modern State", Routledge, London & New York, 1996, P: 128.

(*) "Declaration of The Rights of Man and Of The Citizen" وهو من أهم وثائق الحقوق التى وضعتها الثورة الفرنسية وضعتها الجمعية التأسيسية الوطنية National Assembly فى أغسطس 1789م، للتعريف بالحقوق الفردية والجماعية للأمة، ويتكون من ديباجة و17 بنداً، وهو يعبر عن أفكار فترة التنوير ويدافع عن الحقوق الفردية والحريات العامة. والإعلان بكامله مذكور فى Paine, T, "Rights of Man" Dover Thrift Inc., New York, 1999, pp: 65- 67.

إلا فيما بعد⁽¹⁾.

وقد أعطى الإعلان السابق أساساً قوياً لفكرة حقوق المواطنة وفكرة حقوق الإنسان؛ بل إنه قد أعطى أساساً أيضاً لفكرة الواجب **Duty** المقابلة لفكرة الحق، فما هو حق لى كإنسان، هو حق لإنسان آخر أيضاً وبالتالي هو واجبٌ على نحوه⁽²⁾. أى أننا يمكن أن نقول إنه كان إعلاناً لحقوق وواجبات المواطن والإنسان.

والحقيقة أن مفهوم المواطنة وحقوقها قد انتشر بمساعدة رجال الطبقة البرجوازية الرأسمالية والتي كانت قد قويت شوكتها فى أوروبا منذ نجاح الثورة المجيدة (1688م) والتي قامت تلك الطبقة بها ضد الملك جيمس الثانى، مما صبغ هذا المفهوم الحقوقى للمواطنة بصبغة فردية ليبرالية ظلت تلازمه حتى القرن العشرين. وتتخلص تلك الروية الاخلاقية للتيار الليبرالى الفردى فى إعطاء الإنسان القيمة الأعلى بين الكائنات، والنظرة العادلة لكل إنسان، ووضع الفرد قبل الدولة، وحقوقه قبل أى شئ. وقد تأصلت جذور هذه النظرة تجاه الإنسان فى التغيرات البنوية التى بدأت فى الظهور فى أوروبا فى أواخر العصر الوسيط وبدايات العصر الحديث، واكتسبت قوتها فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، واليوم تعتبر النموذج عبر العالم⁽³⁾.

كذلك فقد استلهم التيار الليبرالى فى تعامله مع المواطنة الحقوقية أفكار ومبادئ الفيلسوف الإنجليزى "جون لوك" بخصوص مسألة "تولة الحد الأدنى"، أو التولة التى تمسهر على توفير حقوق للمواطنين، وتحرص على سيادة القانون دون أن تتدخل فى حياة الأفراد أو اختياراتهم. قبل النسبة لليبرالية

(1) فايد دياب، المواطنة والعولمة ، ص 63.

(2) Paine (Thomas), "Rights of Man", P: 69.

(3) جاك دونللى، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ترجمة: مبارك على عثمان، مكتبة الأسرة، القاهرة ، 2006، ص 91.

الكلاسيكية، كانت للحكومة هي العدو الأول لحقوق الإنسان⁽¹⁾. وأصبح شعار الليبراليين: " الحكومة التي تحكم أقل.. تحكم أفضل" (*). فكلما أبتعدت الدولة عن التدخل في شؤون الأفراد، كانت تقوم بعملها على الوجه الأكمل من وجهة نظرهم.

ومن جانب آخر رسخت تلك الفردية الليبرالية لكون مسألة الحقوق مسألة "فردية"، وليست جماعية، فإذا كانت حقوق الإنسان هي تلك الحقوق التي يمتلكها الفرد ببساطة باعتباره بشراً، بالتالي فإن الفرد وحده هو الذى يملك هذه الحقوق ... فالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بالإضافة إلى الحقوق المدنية والسياسية هي حقوق لأفراد⁽²⁾.

وهو مايعنى أن كل مواطن داخل الدولة يمكنه أن يطالب بحقوقه، أو أن يجار بالشكوى من الظلم كونه حاصلاً على المبدأ الحقوقي بشكل فردى لا جماعى. وبهذا تصبح طبيعة الروابط بين الدولة والمواطنين طبيعة فردية؛ أى أن هناك روابط بين الدولة وبين كل فرد فيها يساوى عدد ما فى الدولة من مواطنين، وأن تلك الروابط تقوم على مبدأ أساسى ألا وهو: "المواطن أولاً، وهكذا تشكلت حقوق الإنسان كمطلب لجميع الأفراد ضد الدولة بشكل أساسى، وقد وضعت حقوق الإنسان الشكل الأساسى للعلاقة بين الفرد والحديث والدولة الحديثة، وهى علاقة مبنية على الأولوية البديهية للفرد على

(1) Ranney, A., "Governing and Introduction to Political Science", P:361.

(*) هي ترجمة لعبارة: "The Government is Best Which Governs Least" ويعتبر أصل تلك العبارة مجهول تقريباً، إلا أنها تنسب أحياناً إلى الرئيس الأمريكى الأسبق توماس جيفرسون Thomas Jefferson الذى كان ذا ميول ليبرالية فردية معروفة.

(2) جاك دونللى، حقوق الإنسان للعالمية بين النظرية والتطبيق"، 32.

الدولة فى تلك المجالات التى تحميها حقوق الإنسان⁽¹⁾.

كذلك فإن البعد الإقتصادى للنظرية الليبرالية والمتمثل فى النظام الرأسمالى أو إقتصاد السوق الحرة؛ كان له أثر على فكرة مواطنة الحقوق، حيث ينبى هذا النظام كما هو مفهوم على فكرتين:

♦ حق التملك: وهى فكرة مأخوذة من فلسفة "لوك"

♦ عدم تدخل الدولة فى شئون الأفراد بما فيها الشؤون المالية بالطبع.

وكلتا الفكرتين تعدان اليوم من حقوق المواطنة الرئيسية.

والحقيقة أن مسألة الحقوق حين بدأت كانت غاية فى العمومية، نتكلم عن الإنسان والمواطن بوجه عام، غير أن التطبيق الفعلى على الأرض قد جعل تلك الفكرة العامة تتجراً إلى أفكار أكثر تفصيلاً؛ فحين نادت الطبقة البرجوازية بحقوق الملكية، ويعلم تدخل الدولة فى المسائل الاقتصادية، وبعد تطبيق الرأسمالية بحذائرها، بدأ التئمر يظهر بين الطبقات العمالية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، الذين طالبوا بحقوقهم المهضومة فى ظل النظام الليبرالى للرأسمالى، ومن ثم بدأ يظهر ما يُعرف بحقوق العمال، وأصبح يُنظر إلى هذه المطالب باعتبارها مطالب من أجل حقوق العمال، كما أصبح الصراع بين رأس المال والعمل فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فى الديمقراطيات الغربية، صراعاً بين الحق فى التملك وحقوق الإنسان العادى وخاصة العامل؛ وأصبح هذا الصراع يمثل صراعاً بين للحقوق المدنية والسياسية من جهة، وللحقوق الاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى⁽²⁾. وقد لعبت الأحزاب المناصرة لحقوق الطبقة العاملة و الاتحادات العمالية الدور الأبرز فى الدفاع عن حقوق العمال منذ

(1) المرجع السابق، ص 91.

(2) جاك دونللى، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ص 44.

ذلك الحين وحتى اليوم بوصفها جزءاً من حقوق للمواطنة⁽¹⁾.

وقد شهدت فترة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين توسعاً في مفهوم المواطنة الحقوقية كماً وكيفاً؛ حيث أصبحت صفة المواطن تطول أكثر من فئة داخل المجتمع الواحد وليس مجرد فئة واحدة، فلم يعد الفقير أو لون البشرة أو العرق أو الدين سبباً لمنع الإنسان من مواظنته وعلى الرغم من أن هذا التحول الكمي لم يكن على أرض الواقع بنفس مثاليته في النصوص القانونية والدمتورية، إلا إن ذلك لم يحل دون أن تصبح المواطنة - ولو نظرياً - من حق كل الأفراد، وقد شهد المفهوم تطوراً نوعياً وكمياً، باعتباره حقاً غير منازع فيه، وقد اتسع نطاق شموله لفئات المواطنين البالغين من الرشد من الجنسين، كما تحسنت آليات ممارسته وزاد تأثيره في أرض الواقع عندما أصبح جميع المواطنين دون تمييز (ولاسيما المرأة) يتمتعون بحق المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات الجماعية تعبيراً عن كون الشعب مصدراً للسلطات⁽²⁾.

وقد اختلفت درجة تطبيق تلك المبادئ والحقوق من مكان لآخر وفقاً للخلفية التاريخية لكل دولة ومدى قبول المجتمع لما يستجد من حقوق. وبينما كان الحديث عن الحقوق في بدايات القرن التاسع عشر لا يتعدى بعض الحقوق السلبية التي تعبر عن الحرية بمختلف صورها، أصبحت الحقوق في القرن العشرين تعنى المفهوم الإيجابي لها، أي ما يجب على الدولة أن تقدمه للمواطنين، وأصبح هناك فرق بين:

(1) للمزيد عن دور الاتحادات العمالية والأحزاب التابعة للطبقة العاملة في الدفاع عن

حقوق المواطنة للعمال أنظر مقال بيرنارد اينجهاوس في:

Tilly (Charles), "Citizenship, Identity, and Social History", University Press of Cambridge, Cambridge, 1996.

(2) على خليفه الكواري، المواطنة والمولمة، ص 29.

الحريات المدنية **Civil Liberties** التى تعنى "الحماية الدستورية للأفراد والآراء والملكية ضد التدخل الاستبدادى للحكومة والتى تتضمن الحماية المعتادة؛ كحماية حرية الرأى، وحرية الصحافة وحرية العقيدة، والحماية من صور الإعتقال والعقاب الإستبدادى". وبين ما يسمى من جانب آخر بالحقوق المدنية **Civil Rights** والتى تعنى "الخدمات المؤمّنة قانونياً والتى تقدمها الحكومة، وتتضمن للتعليم، والرعاية الصحية ضد المرض والجوع، والدعم المالى فى حالات البطالة والتقدم فى العمر"⁽¹⁾.

ومن ثم بدأ يظهر فى الأفق مفهوم "ولة الرفاهية"^(*). خاصة بعد الأضرار التى عاشتها الشعوب الأوروبية جراء تطبيق للرأسمالية والتى زلت من فقر الطبقات الفقيرة. وهو ما دفع إلى المطالبة بزيادة الحقوق الممنوحة، ويتدخل الدولة لدعم الطبقات الأفقر خاصة مع ما شهدته أوروبا من حربين عالميتين (1914م - 1918، 1939 - 1945م) فى النصف الأول من القرن العشرين، مما ساعد على تدهور الوضع المادى والاقتصادى لمعظم الدول الرأسمالية، وفقدان الكثير من المواطنين لوظائفهم، مما ساعد على المطالبة بنظام حقوقى تحت مظلة المواطنة.

وقد قدم عالم الاجتماع البريطانى توماس هيفرى مارشال " (1893م- 1981م)^(**) رؤيته للمواطنة بوصفها مجموعة من الحقوق المدنية

(1) Ranney, A, "Governing and Introduction To Political Science", P:361.

(*) دولة الرفاهية (أو الرفاهية) The Welfare State: تعنى أن تتدخل الدولة لمساعدة الطبقات الأكثر فقراً أو العناصر الأكثر احتياجاً للمساعدة لتصل بهم إلى الحد الأدنى من مستويات العيش الكريم
(**) (للمزيد من التفاصيل عن رؤية "مارشال" عن المواطنة والحقوق، انظر للفصل الثالث من البحث.

والسياسية والاجتماعية، التي تدرجت منذ القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين. حيث تظهر للمواطنة بوصفها مساهمات تقدمها الحكومة للمواطنين في دولة الرفاهية، ولكن في صورة حقوق لا إعانات.

وقد لاقى مفهوم مواطنة الحقوق في تلك الفترة رواجاً شديداً، بحيث أصبحت الغالبية العظمى من الناس تفهم المواطنة بوصفها حقاً للمواطن على الدولة. "بل إن المحكمة العليا(*) في الولايات المتحدة الأمريكية قد أصدرت حكماً في عام 1950 ذهب فيه إلى أن المواطنة هي "الحق في الحصول على الحقوق"⁽¹⁾.

كذلك فقد صُنفت الحقوق في تلك الفترة وتميزت إلى أنواع مختلفة، كل منها له فائدة محددة: "الحقوق الشخصية تمنح الضمانات الدنيا للسلامة الجسدية والمعنوية للفرد ... أما الحقوق القانونية فتمنح الحماية الإجرائية للأفراد في تعاملهم مع النظامين السياسى والقانونى، خاصة لقانون الجنائى ... وتحصى الحريات المدنية مجالات مختارة من تدخل الدولة وتتيح الحقوق السياسية للمواطنين المشاركة في الدولة وفي النهاية الرقابة عليها.. بالإضافة إلى العديد من الجوانب العامة للحريات المدنية مثل حرية التعبير والصحافة والتجمع"⁽²⁾.

وأضحى الفكر السياسى غاية في الحساسية تجاه كل ما قد ينتهك فكرة الحقوق أو يتجاهلها، وتحركت التيارات الفكرية المختلفة والأيدولوجيات

(*) المحكمة العليا Supreme Court: أعلى هيئة قضائية فى الولايات المتحدة الأمريكية، تتكون من رئيس المحكمة وثمانية قضاة آخرين يعينهم جميعاً رئيس الولايات المتحدة بعد موافقة أغلبية مجلس الشيوخ، ويبقون فى مناصبهم مدى الحياة ما لم يستقيلوا أو يتقاعدوا لظروف صحية أو يدانوا فى جريمة. وتتولى المحكمة العليا النظر فى مسائل محددة لها بموجب الدستور والقوانين.

(1) فايد دياب، المواطنة والعمولة، ص: 286.

(2) جاك دونللى، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ص: 49-50 بتصرف.

المتصارعة للعمل على إظهار مدى إحترامها لفكرة الحقوق والمواطنة، ومدى هشاشة الرؤية المخالفة لها تجاه الموضوع نفسه.

وفي ظل هذا الخضمّ للواسع من الجدل، اندفعت التيارات النسوية **Feminism** للمطالبة بحقوق المواطنة للمرأة^(*) وبتخطي كل التصورات التراثية للظالمة والهاضمة لحقوق المرأة، وبالنظر لها بصورة جديدة بوصفها مواطناً في المجتمع.

كذلك فقد سمعت التيارات المناهضة للتمييز العنصري^(**) والديني للدفاع عن حقوق الأقليات المختلفة دخل المجتمع تحت مظلة المواطنة، مطالبة بمعاملة متساوية من قبل الدولة تجاه الفئات المختلفة من المواطنين بغض النظر عن النوع أو الجنس أو العرق أو الدين أو الحالة الاجتماعية أو الوضع الإقتصادي. وقد حققت تلك التيارات نجاحات كثيرة بالفعل وأصبح القانون والمستور في معظم البلدان الغربية لا يفرق بين المواطنين لأي من الأسباب السابقة، وبيطاء وبكفاح مرير أصبح مفهوم المواطنة يتضمن النساء والأقليات العرقية... وأصبحت المشكلة تتمحور في الحاجة إلى خلق وحدة من دون أن تلغى التعددية^(***) (1).

(*) للمزيد عن تاريخ للحركة النسوية، ومفهوم مواطنة المرأة. انظر الفصل الرابع من البحث.

(**) التمييز العنصري **Racial Discrimination**: هي التفرقة بين البشر على أساس العرق أو الأصل العرقي وتظهر في التوظيف والملكية الخاصة، أو تقديم السلع والخدمات أو دخول الأماكن العامة، وتشمل السلوك العنصري ضد عرق بعينه. أبرز لمثلة تلك التفرقة ضد السود في كل من الولايات المتحدة وجنوب أفريقيا.

(***) التعددية **Diversity**: يستخدم هذا المصطلح في مجال السياسة للإشارة إلى الكيانات السياسية، أو التجمعات التي تحوي أعضاء لديهم إختلافات في خلفياتهم الثقافية، أو أساليب حياتهم المعيشية كالإختلاف في العرق أو الدين أو الهوية الجنسية أو التوجهات السياسية، ويقترن الحديث عن التعددية بالحديث عن التماسح **Tolerance** وقبول الآخر.

كذلك فإن الإهتمام الغربى بمفهوم المواطنة الحقوقية إنما يرجع لكون الحقوق السياسية والتي هى جزء من حقوق المواطنة هى الوسيلة التى يمارس من خلالها كل مواطن مسؤوليته تجاه مسألة الحكم والديمقراطية، فالمشاركة السياسية للمواطنين من ركائز الحكم للديمقراطى فى البلدان الغربية، لذا تشجع النظم الغربية مواطنيها على ممارسة هذا الحق، وتشدد على أهميته ضمن حقوق المواطنة، لأن عدم المشاركة أو عزوف غالبية المواطنين عن للمشاركة يعمل على تعطيل المؤسسات الديمقراطية، أو على الأقل يفقد الديمقراطية مصداقيتها. لذلك تحتل قضية حقوق المواطنة محوراً رئيسياً فى النظرية والممارسة الديمقراطية الحديثة؛ فالديمقراطية هى نظرية ممارسة المواطنة، والمواطنة هى علاقة سياسية تُعرّف وتحدد معنى الديمقراطية، وأى أزمة يتعرض لها أحد المفهومين تعتبر أزمة للآخر (2).

غير أن فكرة الحقوق على الرغم مما قدمته للمواطنة من تطوير فى بنيتها وفحواها، إلا أنها خلقت نوعاً من المشكلات المزمنة للمواطنة؛ فالباحث فى مسألة الحقوق لا يسعه أن ينكر ما تحويه فكرة الحقوق من تعارض داخلى بحيث يستعصى أحياناً على الباحث أن يهتدى إلى الطريق المناسب لحلها^(*). من هنا ندرك أن فكرة مواطنة الحقوق لا تزال موضع بحث ودراسة بغرض الوصول إلى أنسب طرق تطبيقها دون أن

(1) The Oxford Companion To The Politics of The World Art: Citizenship, P: 137.

(2) فايد دياب، المواطنة والعلامة، ص 83.

(*) فمسألة حقوق الطفل- مثلاً - تطرح تساؤلاً هاماً عن العمر الذى تبدأ فيه الحقوق: وهل مقصود بالطفل هنا المولود منذ لحظة ميلاده أم قبل ذلك (الجنين)؟ وماذا لو رغبت أم فى ممارسة حقها فى أن تجهض نفسها، ألا يتعارض ذلك مع حق مواطن آخر فى الحياة (الجنين)؟

يجوز أحد على حقوق الآخرين.

نخلص مما سبق إلى أن مفهوم المواطنة في تلك المرحلة قد حصل على دعم هائل من قبل فكرة الحقوق، والتي بدأت مع مفهوم الحقوق الطبيعية، ثم تحولت إلى حقوق الإنسان، والتي توزعت وانتشرت بعد ذلك لتشمل فروعاً عدة: كحقوق الأسرى، وحقوق المرأة، وحقوق الأقليات، وحقوق الطفل، وحقوق المعاقين... الخ، بل إنها تخطت ذلك كله إلى حقوق الحيوان والنبات.

وأصبح الحديث عن الحقوق هو العلامة المميزة للفكر السياسي في القرن العشرين، وأصبحت نظرية الحقوق عالمية الطابع على الرغم من أن بدايتها كانت مرتبطة بالطبقة البرجوازية، لكن "حتى إذا بدأت المطالبة بحقوق الإنسان، كنتكثك من قبل البرجوازية لحماية مصالحها الطبقية الذاتية، فإن منطق الحقوق الشخصية العالمية وغير القابلة للتصرف قد تحرر - ومنذ أمد بعيد - عن هذه الأصول"⁽¹⁾.

كذلك فقد ارتبط مفهوم المواطنة في تلك المرحلة - بالإضافة لفكرة الحقوق - بفكرة الدولة القومية وبات الحديث عن المواطنة إنما يعنى في كثير منه إشارة إلى روح الانتماء إلى الأمة المكونة للدولة. كذلك ارتبط مفهوم المواطنة بفكرة المساواة أمام القانون، وانتشار المذهب الدستوري^(*)، والدفاع عن الديمقراطية، وقبول الآخر، والتسامح الدينى.

(1) جاك دونللى، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ص: 92.

(*) المذهب الدستوري Constitutionalism: هو المذهب الذى ينادى بتحديد عمل الحكومة وفقاً لبنود الدستور، والقوانين التشريعية، بحيث تمارس الدولة دورها من خلال المؤسسات الحكومية التى تلتزم بقوانين وينود الدستور، كما يعبر المذهب الدستوري عن منظومة القيم والتطلعات التى تعبر عن الرغبة فى حماية الحريات عن طريق مراقبة الحكومات.

غير أن الواقع على الأرض في العقود الأخيرة، قد جعل للباحثين في الفكر السياسي يعاودون النظر في مفهوم المواطنة المتداول، والذي أصبح فيه العديد من الثغرات، خاصة على مستوى الدولة متعددة الثقافات، حيث إنتشار العنصرية، والنزاعات الطائفية وغياب التماسح، وإضطهاد المرأة. من هنا بدأ النظر إلى المواطنة كفكرة عالمية غير مرتبطة بحدود، أو قيود سياسية أو قومية. وقد ساعد على رواج هذا المفهوم مؤخراً انتشار نظرية العولمة كفكرة إقتصادية واجتماعية وثقافية متوافقة مع النظام الرأسمالي، ومحقة ربحاً عظيماً للدول الكبرى لاسيما الولايات المتحدة الأمريكية والتي سعت في أواخر القرن العشرين للدفاع عن هذا النموذج العالمي للمواطنة.

سادساً.. المواطنة العالمية(*):

بقى أن نتناول هنا المرحلة الأخيرة من مراحل تطور مفهوم المواطنة، وهي مرحلة المواطنة العالمية. وعلى الرغم من أننا لا يمكننا أن نصف فكرة المواطنة العالمية تلك بأنها مرحلة من مراحل المواطنة بيقين ثابت؛ لأن تلك الرؤية العالمية لا تزال في حيز التجريب، وأن معظم القوانين والسماتير بل والثقافات السياسية الغربية تتعامل مع المواطنة في صورتها الحقوقية سالفة الذكر؛ إلا أننا لا يمكننا أن نتجاهل تلك الرؤية العالمية أيضاً، والتي ظهرت في النصف الثاني من القرن العشرين.

الواقع أن مفهوم المواطنة قد ارتبط منذ عصر النهضة بمفهوم الدولة القومية القطرية(**)، أي تلك الدولة التي تتألف من شعب ينتمي الجزء

(*) Cosmopolitan Citizenship

والمزيد عن علاقة المواطنة بالعولمة، ومفهوم "المواطنة العولمية" انظر الفصل الخامس من البحث.

(**) نقصد بالدولة القطرية هنا تلك الدولة المحددة أراضيها بحدود سياسية معترف بها=

الأكبر منه إلى ثقافة واحدة، ويتحدثون لغة واحدوربما يدينون بعقيدة واحدة ولهم تاريخ مشترك. كما أن تلك الدولة لها حدود معروفة ومعترف بها دولياً، مما يجعل المواطنة صفة يحملها أحد أبناء تلك الدولة، ويعد أجنبياً في باقى دول العالم (إلا لو كان يحمل أكثر من جنسية). حتى تلك الدولة التى تعد متعددة الثقافات والأعراق - مثل الولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال - فإنها تعمل على تحويل كل من ينضم إلى مواطنيتها إلى إين من أبناء ثقافتها السائدة عن طريق صنع خليط من الثقافات الواردة لتكوين ثقافة موحدة للدولة، يصبح المواطن منتماً لها، حتى لو كان يحمل جنوراً ثقافية مختلفة.

وقد ظلت المواطنة على تلك الصورة - ولا تزال فى العديد من البلدان - حتى ظهور العولمة بنهاية القرن العشرين، حيث أصبحت فكرة التحول نحو العالم فكرة مألوفة ومستساغة. والعولمة فى أبسط معانيها" تعنى الفعل أو التصرف الذى من خلاله يصبح الشئ كونياً، أو الشرط الضرورى لجعله كذلك، بعبارة أخرى تشير للعولمة إلى تعميم "الشئ" أو توسيع دائرته ليشمل العالم بأكمله"⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن فكرة العولمة لم يكن لها وجود حقيقى فى أرض الواقع إلا فى أواخر القرن العشرين إلا أن خطوات تخطى نموذج الدولة القطرية قد بدأت من أوائل النصف الثانى من القرن نفسه؛ حيث بدأت تظهر تكتلات سياسية واقتصادية وعسكرية تضم العديد من الدول الكبرى، مثل حلف شمال الأطلسى"ناتو" (1949م)، وحلف "وارسو" (1955م)،

¹ -دولياً، والتى تفصلها بوضوح عن باقى دول العالم، وهى تمثل النواة الأولى لأي اتحاد إقليمي أو قارى أو عالمي.

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص: 278.

والاتحاد الأوروبي (1957م)، واتحاد الدول الأمريكية (1948م).. الخ(*)).

وقد عملت تلك التكتلات على توحيد وربط الدول القطرية للدخول فيها بعضها ببعض في العديد من المجالات السياسية والعسكرية والاقتصادية، وأضحى مواطنو تلك الدول يتمتعون بامتيازات وحقوق تقترب أحياناً من حقوق المواطنة التي يحوزونها في بلادهم عند ذهابهم لدولة من الدول الأخرى المنضمة لنفس التكتل، مما أشعر شعوب تلك الدول أنهم لم يفقدوا مواظنتهم عند انتقالهم إلى خارج بلادهم كما هو المعتاد.

وسيراً على الطريق نفسه، بدأت الدول التي حققت نجاحاً في أحد أنواع التكتلات أو الاتحادات في دعم هذا التكتل وتوسيعه بإضافة جوانب

(*) حلف الناتو NATO: حلف عسكري يتكون من 28 عضواً آخرهم كان كرواتيا (انضمت أبريل 2009)، أنشأ بعد الحرب العالمية الثانية من دول المعسكر الغربي، مقر الحزب ببروكسيل، وهو مدعوم عسكرياً من الدول الأعضاء. للحلف دول صديقة منهم مصر.

حلف وارسو Warsaw: ويسمى اتفاقية الصداقة والتعاون والمساعدة، أنشئ من دول المعسكر الشرقي الشيوعي لمواجهة تهديدات حلف الناتو، وكان يتكون من الاتحاد السوفييتي بالإضافة إلى 7 دول، انحل الحلف مع انتهاء الحرب الباردة يوليو 1991.

الاتحاد الأوروبي European Union: هو نظام سياسي فريد من نوعه، ويتكون من 27 دولة، له صلاحيات كبيرة لكنه ليس اتحاداً فيدرالياً، له سوق موحدة، عملة موحدة (في 13 دولة) وله سياسة زراعية وسياسة صيد موحدة، وبرلمان، ويسعى لوضع دستور.

اتحاد الدول الأمريكية (منظمة البلدان الأمريكية) Organization OF American States: مقرها واشنطن، وتتألف من 35 دولة من قارتى أمريكا الشمالية والجنوبية، تهدف إلى توطيد الديمقراطية في القارتين ووضع نظام للسلام والعدالة، والدفاع عن حقوق الإنسان، والحد من التسلح وتعزيز التجارة بين الأعضاء.

أخرى له عسكرية أو سياسية أو اقتصادية أو ثقافية، مما جعل مفهوم المواطنة المعتاد يمتد إلى ما وراء حدود الدولة القطرية، مما ولد أزمة للمفهوم الذي كان يرتبط بحدود الدولة ولا يتخطاها، "هذه الأزمة التي يشهدها مفهوم المواطنة بفعل عوامل متعددة جعلت عدداً من الباحثين يعلنون عدم ملائمة مفاهيم المواطنة للتقليدية القائمة حصرياً على الدولة القومية، مؤكدين ظهور أشكال جديدة من المواطنة تتخطى الدولة، ومبشرين بأشكال جديدة للمواطنة بديلة عن الصيغة التقليدية"⁽¹⁾.

ولعل أبرز أزمات المواطنة كانت "أزمة الهوية"^(*) حيث لم يعد المواطن المنتمي لدولة ما داخلة في كتل أكبر يعرف بالضبط كيف وإلى من ينتمي، خاصة حين يكون الكتل السابق بين دول مختلفة اللغة والثقافة والدين بشكل يجعل البعض منها يشكك في أن باقي الدول تريد فرض سيطرتها الثقافية عليها، وقد ظهر هذا جلياً حين دعمت الولايات المتحدة الأمريكية الرؤية العولمية للتبادل الاقتصادي والثقافي بين دول العالم في بداية التسعينيات بغرض تحويل العالم إلى قرية صغيرة معتمدة في ذلك على تكنولوجيا الإتصال الحديثة.

كما أن المواطنة تقابل أزمة أخرى وهي أزمة الدولة نفسها مع العولمة، فالمواطنة كانت تتعامل على الدوام مع الدولة بوصفها المسيطرة على كل الأمور، إلا أن تلك السيطرة قد ضعفت في ظل نظام العولمة، حيث "أصبحت الدول العصرية عاجزة وحدها عن السيطرة

(1) فايد دياب، المواطنة والعولمة، ص 288.

(*) أزمة الهوية Identity Crisis: مفهوم ميلسي يعبر عن عدم قدرة الفرد على تحديد انتمائه لدولة أو أمة بعينها، وهو عادة يحدث لمن ينتمون إلى جنور ثقافية مختلفة أو من ينتمون لأكثر من كيان ميلسي.

على ظواهر جديدة من قبيل الشركات العالمية، والاستثمار عن بعد بواسطة الأعمار الصناعية، ومشكلات البيئة العالمية والتجارة العالمية في الأسهم والسندات⁽¹⁾ وباتت الدولة في ظل العولمة مغلوطة على أمرها حيث تترشح تحت حشد هائل من القوانين والاتفاقات الدولية والتي بات المسيطر معها هو المنظمات الدولية والشركات متعددة الجنسيات، وأصبحت الدولة خاضعة - بإرادتها أو مجبرة - لكيانات مؤسساتية دولية تقرر لها ولشعوبها ما تريد، وتلك المؤسسات في نهاية الأمر إنما تسير بحسب وجهة نظر الدول الأقوى فيها، مما يجعل فكرة سيطرة الدولة على مقدراتها فكرة مشكوك في صحتها. من هنا بدأت معظم بلدان العالم - خاصة دول العالم الثالث - في العمل على تقوية وتحفيز النزعة القومية، وتوعية شعوبها بأهمية التثبث بالثقافة القومية والتمسك بالهوية القومية، كمحاولة للدفاع عن سيادتها أمام طوفان الرؤية العولمية.

وفي ظل هذا الصراع بين الدولة القومية والعولمة، زاد دعم الدول لمفهوم المواطنة الحقوقى وإنكار وجود مفهوم عالمى للمواطنة صالح للتطبيق، لهذا أصبح مفهوم مواطنة الحقوق هو الأكثر قبولاً حتى الآن بين معظم بلدان العالم، على الرغم من أن كثيراً منهم يتمسكون به شكلاً لا موضوعاً بغرض إضعاف فكرة المواطنة العالمية، لكن ذلك في النهاية لم يحل دون انتشار مفهوم المواطنة العالمية فقد أصبحت للملايين ولاءات تماثل - لا بل ربما فاقت - مشاعر التأزر القومى التى أسبغت في السباق الشرعية على سيادة للدولة... وفي الوقت ذاته أسهمت العولمة فى تعزيز انتماءات على نطاق محلى أضيق - مثلاً - فيما بين السكان الأصليين،

(1) جون بيليس، عولمة السياسة العالمية، ترجمة: مجموعة من الباحثين، مركز الخليج للأبحاث، دبي، 2004، ص 44.

والمجموعات العرقية⁽¹⁾. وأصبح هناك مفهوم جديد للانتماء - ليس فقط فيما وراء الدولة - وإنما أيضاً في إطار ما دون الدولة، بمعنى أن تكون هناك روابط محلية أو حكومات إقليمية داخل الدولة تنشط بشكل مستقل عن الدولة الأم، وهي الظاهرة التي انتشرت بشكل كبير منذ ظهور نظام العولمة^(*).

كذلك فقد أصبحت ممارسات التكتلات والاتحادات الإقليمية والعالمية هي الأكثر تأثيراً في حياة المواطن اليوم بشكل يجعلنا نقول إن المواطن المتخفية للدولة أصبحت حقيقة واقعة برغم مقاومة الدول القومية لها، فمن ناحية تكاثرت ترتيبات نظام الحكم الإقليمي وتنامت (ولوبرجات متفاوتة) في كل أصقاع العالم من منطقة البحر الكاريبي^(**) إلى جنوب شرق آسيا. وزاد عدد تلك الاتفاقات في مجموعها إلى مائة اتفاق أبرمت منذ عام 1945م، وقد أبرم تسعة وعشرون اتفاقاً منها بين عامي 1992 - 1995م، كما أن أكثر المنظمات الإقليمية تطوراً وهو الاتحاد الأوروبي أصدر نحو عشرين ألف إجراء تنظيمي في هذا النطاق⁽²⁾. ومن ناحية أخرى فإن النجاح الذي حققته تلك الاتحادات - وعلى رأسها الاتحاد الأوروبي - شجع عدداً من الباحثين،

(1) للمرجع السابق، ص: 45.

(*) "أصبح لعدد من الأقاليم للكندية والصينية ومعظم الولايات الفيدرالية الأمريكية، اليوم بعثات دبلوماسية خاصة خارج هذه الدول، تعمل باستقلال لسبب عن سفارات دولها في العالم، وفي أوروبا تحتفظ نحو خمسين حكومة إقليمية (محلية) في سبع عشرة دولة الآن بروابط مباشرة من خلال "جمعية الأقاليم الأوروبية" ولجنة الاقتصاد الأوروبي للأقاليم" للمزيد انظر للمرجع السابق، ص: 48.

(**) البحر الكاريبي Caribbean sea: وهو البحر الذي يضم جزر أمريكا الوسطى، وهو يقع ما بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية، وهو يضم عدداً من الدول اللاتينية مثل "جامايكا"، "هايتي"، "جزر الدومنيكان".

(2) جون بيليس، عولمة السياسة العالمية، ص 48 - 49.

بل والأفراد العاديين، على المطالبة بتكرار النموذج نفسه فى مناطق أخرى من العالم، خاصة تلك التى تمتلك مقومات للتوحد مثل دول أمريكا الجنوبية - ودول العالم العربى - ودول شرق آسيا.

واليوم أصبحت المواطنة مرتبطة بما هو أوسع مدى من حدود الدولة القطرية، وبات المفهوم العالمى للمواطنة متماشياً مع ما يحدث على الساحة العالمية من أحداث، " ولم يعد من الممكن للتطرق إلى العولمة دون البحث فى آثارها الاجتماعية، وكذلك لا يمكن تناول المواطنة من دون دراسة السياق السياسى العالمى، بعد أن كانت شأناً خاصاً من شؤون الدولة القومية"⁽¹⁾.

غير أن البحث فى مفهوم المواطنة العالمية لا يزال مستمراً، ومن الخطأ أن تصدر حكماً عليه الآن ورغم أن البعض قد رأى أن العصر القادم هو عصر الاتحاد والتكتل والكيانات الكبيرة وبالتالي عصر المواطنة العالمية، إلا أن ما يحدث فى العالم من أحداث متسارعة إنما ينبئ بأن توقع القادم مسألة محفوفة بالمخاطر؛ فما هو ممكن اليوم قد يصبح مستحيلاً غداً، خاصة وأن معظم بلدان العالم الآن لا تزال تعيش مفهوم الدولة القومية، وترفض بشدة أى إشارة للتحول نحو أى نظام سياسى آخر، وبالتالي فرصة تحول المفهوم للحقوقى للمواطنة المهيمن الآن إلى صورة المواطنة العالمية باتت ضعيفة، على الأقل فى الوقت الحالى. فالربط الحاصل بين انتهاء العمل بمفهوم ونموذج الدولة القومية وضياح الثقافة القومية لا يزال يثير العديد من بلدان العالم، فقبول دول العالم تغيير رؤيتها نحو نظام الحكم أو صورة الدولة، لا يعنى أنها يمكن أن تقبل أن تختفى ثقافتها من الوجود وسط النداءات المناصرة لعولمة

(1) فايد دياب، المواطنة والعولمة، ص: 285.

الأوضاع السياسية. من هنا تصبح مهمة للفكر السياسى المعاصر تقديم رؤية سياسية لمفهوم المواطنة العالمية يستفيد من خلالها الأفراد بمزايا التوسع فى مفهوم المواطنة من دون أن يجور ذلك الوضع الجديد على الهوية الثقافية لهؤلاء الأفراد.

تعقيب:

نحاول فى هذا التعقيب الإجابة بإيجاز عن التساؤل المطروح فى هذا الفصل عن: ماهية المراحل التاريخية التى مر بها مفهوم المواطنة؟ والسمات التى تميزت بها كل مرحلة من تلك المراحل؟ وما الإيجابيات و السلبيات التى ظهرت فى كل واحدة منها؟ يمكننا أن نقول إن المواطنة قد مرت بست مراحل تاريخية كونت ستة مفاهيم مختلفة، كما يلى:

♦ مواطنة دولة المدينة: وهو المفهوم الذى ساد فى الحقبة اليونانية الرومانية، وقد تميز هذا المفهوم بتركيزه على قيم المشاركة السياسية والمساواة بين المواطنين على قاعدة المواطنة، غير أن هذا المفهوم من ناحية أخرى لم يكن يشمل بصفة المواطنة إلا الرجال الأحرار، بينما تم استبعاد العبيد والنساء والأطفال وكذلك الأجانب عن المدينة، مما جعله لا يشمل إلا فئة قليلة ممن يستحقون صفة المواطنة. إلا أن قيم المواطنة عند العديد من الفلاسفة بعد ذلك قد تأثرت بمفهوم المواطنة اليونانى القديم نظراً لتشيده على أفكار المشاركة والمسؤولية على المواطنين، و اهتمامه بالمساهمة فى الحكم بصورة مباشرة عبر مؤسسات تقوم على نشاط المواطنين.

♦ مواطنة الإيمان: وهو المفهوم الذى ساد فى الحقبة الإسلامية والمسيحية فى أوائل فترة العصور الوسطى، حيث المواطن هو الفرد المنتمى للعقيدة السائدة فى الدولة. وتتميز هذا المفهوم بحجم التزامه بحدود الدولة وإنما كان ذا صفة عالمية بحيث يشمل كل من ينتمى للعقيدة السائدة فى أى

مكان، وقد أعطى هذا المفهوم فى صورته الإسلامية حقوقاً هامة للمرأة، إلا أن التطبيق العملى لتلك الحقوق على الأرض لم يكن بالمستوى نفسه فظلت المرأة فعلياً فى أغلب فترات التاريخ الإسلامى بعيدة عن العملية السياسية. أما صورة المفهوم المسيحى فلم تعطِ المرأة أى حقوق تذكر لا داخل الكنيسة ولا خارجها، ولكتفى للمفهوم بمنح الدعم المعنوى والروحى للعبيد دون للدعم المادى فبقى للعبيد فى أسوأ حال فى تلك الفترة مع ما كان يُطلب منهم من قبول للعبودية بوصفها إرادة إلهية.

♦ مواطنة المدن المستقلة: وهى التى سادت فى المدن التجارية فى جنوب أوروبا - وتحديداً فى إيطاليا - فى فترة العصور الوسطى، حيث كانت تعنى الحصول على امتيازات منقوعة الأجر تمكن التجار من البيع والشراء والزواج والطلاق والسفر وغيرها دون الحصول على إذن أو تصريح من السيد الإقطاعى وفقاً للنظام الذى كان سائداً حينذاك. وقد منح هذا المفهوم سكان تلك المدن نوعاً من الحرية الفكرية والاقتصادية ومكنهم من تقديم رؤى نقدية للنظام الكنسى والإقطاعى، وظهور تيار فكرى يرفض الأفكار الكلية للكنيسة، وينادى بالروح القومية، وقد عبر هذا التيار عن آرائه فى مؤلفات كان لها صدى واسع بعد ذلك فى فترة عصر النهضة.

♦ المواطنة للتعاقدية: وهو المفهوم الذى ساد بدءاً من عصر النهضة، والذى كان يقوم على فكرة العقد الاجتماعى التى كانت رائجة فى ذلك الحين. كما أن هذا المفهوم قد ارتبط بفكرة الدولة القومية، والذى ظل مرتبطاً بها حتى ظهور المفهوم للعالمى للمواطنة بعد ذلك بأربعة قرون. وقد تميز هذا المفهوم بدعمه غير المحدود لفكرة المواطن الإيجابى، حيث يتحول المواطن إلى حائز للسيادة وليس خاضعاً لها، ومن ثم يصبح قادراً على عزل الحكام الفاسدين وتعيين غيرهم ومحاسبتهم، وذلك وفقاً لأحكام

العقد الاجتماعي. وقد ناهض هذا المفهوم العبودية ومبرراتها المختلفة، إلا أنه لم يقدم جديداً بالنسبة للمرأة فقد ظلت بعيدة عن حقوق المواطنة.

♦ مواطنة الحقوق: وهو المفهوم الذي ساد منذ منتصف القرن الثامن عشر وارتبط بفكرة الحقوق التي تطورت من الحقوق الطبيعية إلى حقوق الإنسان ثم إلى حقوق المواطنة وباقي أنواع الحقوق - مثل - حقوق العمال - وحقوق المرأة - وحقوق الطفل ... الخ. وقد تلقى هذا المفهوم دعماً قوياً من الثورة الفرنسية التي تبنت فكرة حقوق المواطنة وأصدرت "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" للتعبير عن الحقوق المدنية والقانونية لكل فرد داخل الجمهورية الفرنسية. وقد تشبثت التيارات النسوية بهذا المفهوم للحصول على حقوقها فكان خير داعم لها، كذلك فقد استغلت الحركات المناهضة للعبودية أو المدافعة عن حقوق العمل هذا المفهوم لتحقيق أهدافها المشروعة. وقد تحول هذا المفهوم إلى فكرة للدعم المادي الذي تقدمه الدولة للمواطن تحت مظلة دولة الرفاهية وذلك منذ منتصف القرن العشرين. غير أن هذا المفهوم قد ارتبط بفكرة للدولة القومية بصورة عجز معها عن حل المشكلات العرقية والثقافية.

♦ المواطنة العالمية: هو المفهوم الذي يعبر عن صور للمواطنة تتخطى الدولة القومية القطرية إلى حيز أوسع - أو حتى أضيّق - وذلك بالانتماء لكيانات جديدة وتفضيلها على الانتماء القومي.

وقد تأثر هذا النموذج العالمي للمواطنة بقوة بفكرة العولمة منذ ظهورها، خاصة وأن الاتحادات والتكتلات العالمية بدأت تزداد بشكل جعل هذا المفهوم حقيقة واقعة مع الدعوة لعالم مفتوح ومتربط إقتصادياً وثقافياً وسياسياً بالإعتماد على التكنولوجيا الحديثة. غير أن هذا المفهوم العالمي لا يزال غير قادر على اكتساب ثقة الغالبية من الناس مع ما يبدو فيه من تهديد للهوية الثقافية ومعارضته لمفهوم للدولة القومية بكل ما

تحمله من تراث غالٍ على العديد من الشعوب ولعل ذلك ما جعله يواجه موجات من الرفض الشديد خوفاً من ضياع الهوية الثقافية، مما يعرقل مسيرة هذا المفهوم، وربما يقضى عليه فى النهاية.

يمكننا مما سبق أن نقول إن مفهوم المواطنة عبر تاريخه قد كشف عن عدد من الحقائق التالية:

- ♦ إن مفهوم المواطنة طوال تاريخه للطول قد ظهر بأكثر من صورة واحدة، وذلك بحسب ما تضمنه من قيم سياسية وأخلاقية فى كل مرحلة من المراحل التى مر بها. فهو يعبر عن المسؤولية أحياناً ويعبر عن الحقوق فى بعض الأحيان، كذلك فقد كان يشير إلى الخضوع للسيادة فى بعض الأوقات، وفى أوقات أخرى كان يعنى حيازة السيادة وممارستها. كما أن حدوده كانت تضيق بمساحة دولة المدينة، أو تتسع لتشمل للعالم. وهو ما يدل على مدى التنوع الذى حققه هذا المفهوم طوال تاريخه.
- ♦ إن مفهوم المواطنة كان صورةً دائمةً للاستبعاد وعدم المساواة طوال تاريخه، فقد ظل العبيد والنساء - مثلاً - مستبعدين من نيل هذا الحق على الدوام، وحتى حين انتهت العبودية وحصلت النساء على حقوق المواطنة، بقى المفهوم مرتبطاً بصورة الاستبعاد تلك عبر التفرقة بين أبناء الوطن الواحد وباقي سكان الدولة معن يعدون من الأجانب أو المقيمين فقط، ولا يُستثنى من تلك للصورة إلا المفهوم العالمى للمواطنة فى صيغته الكوكبية والتى تسعى لجعل العالم وطناً واحداً لكل البشر بلا استثناء.

- ♦ تعد المشاركة كقيمة سياسية وأخلاقية هى المفهوم الجهورى بالنسبة للمواطنة طوال تاريخها فقد كانت لدى اليونان هى جوهر المواطنة، بينما ظلت طوال الفترات التالية (الرومانية - والعصر الوسيط - والعصر الحديث) هى أهم مؤشرات تحقق المواطنة، والإمتياز الأسمى للذى

يُحصل عليه كل من يحمل صفة "مواطن" حتى بات الفرق الأساسي بين من يحملون الجنسية وبين المواطنين أو بين الرعايا وبين المواطنين؛ هو المشاركة التي هي من صلاحيات المواطن فقط.

♦ المواطنة مفهوم محوري في الفكر السياسي، فهو وفقاً لطبيعته، يرتبط بعدد من المفاهيم الهامة في أي دولة في العالم، مثل المساواة والمشاركة والحقوق والواجبات والتعددية والديمقراطية والحرية. لهذا تعد دراسة تاريخ المواطنة، دراسة لمدى تطور واختلاف تلك المفاهيم عبر العصور المختلفة مما يمكن الباحث من فهم واستيعاب الصورة التي تكون بها الفكر السياسي الغربي في صورته الحالية.

الفصل الثالث

نظرية المواطنة بين الحقوق والالتزامات

تمهيد.

أولاً - المواطنة والجماعة السياسية.

ثانياً - المواطنة والحقوق.

أ - المواطنة كحقوق في نظرية توماس مارشال.

ب - نقد نظرية "مارشال".

ثالثاً - المواطنة والالتزامات.

أ - الالتزامات السياسية.

ب - الالتزام السياسي ودور المواطن.

تعقيب.

نظرية المواطنة بين الحقوق والالتزامات (*)

تمهيد:

إن الباحث في ميدان الفكر السياسى لا يسعه إلا أن يعترف بمدى أهمية مفهوم المواطنة حالياً، حيث بات من العسير على أى باحث أن يتناول أى موضوع سياسى دون أن يتطرق إلى ذكر المواطنة من قريب أو بعيد، ولعل تلك الأهمية التى حرات هذا المفهوم السياسى من مجرد فكرة أو مبدأ إلى نظرية متكاملة لنظام حياة الأفراد بعضهم مع بعض داخل الجماعة السياسية، بل وبامتداد الدولة كلها، وهو ما يعنى تكون علاقة تفاعلية بين الأفراد تقوم على مبدأى الحق والالتزام. لهذا سنحاول فى هذا الفصل أن نجيب عن التساؤل التالى: ما طبيعة علاقة كل من الحقوق والالتزامات بمفهوم المواطنة؟ لكن قبل أن نتناول تلك العلاقة سنحاول هنا أن نفهم للكيفية التى ترتبط بها المواطنة بالجماعة السياسية فى الفكر الليبرالى كى نكتمل لأمانا الصورة.

أولاً - المواطنة والجماعة السياسية:

إن الدور الذى تؤديه المواطنة لليوم فى الفكر والحياة السياسية فى غاية الأهمية، ولعل ذلك ما جعل للحديث عن المواطنة من ضرورات البحث فى المجال السياسى، خاصة وأن مفهوم المواطنة قد أصبح له من الوقع المؤثر على أسماخ الناس، فكلمة "المواطن" و"المواطنة" كلمتان مؤثرتان تتحدثان عن الاحترام والحقوق والكرامة⁽¹⁾. فالمواطن اليوم هو

(*) Obligations: سنستخدمها هنا بمعنى الالتزامات كمقابل لمصطلح الحقوق Rights، وقد آثرنا ترجمتها هكذا لفرقها عن "الواجبات" Duties التى تختلف عنها فى المعنى كما سيأتى.

(1) Fraser, N. & Gordon, L., "Civil Citizenship Against Social Citizenship", In: Steenbergen, B.V., "The Condition of Citizenship", Sage Publication, London, 1994, P: 90.

الفرد الحائز للحقوق والمؤدى للالتزامات، كما أنه يمثل الوحدة الأساسية المكونة للدولة والمعبرة عنها، فالمواطنة هي علامة الفرد المميزة له داخل دولته عن سواه، والمحددة للشخصية المعبرة عن اللبنة الأولى للبناء السياسى الذى هو "الجماعة السياسية" (Community). بحيث أصبحت - ولطالما كانت - هي مفتاح الحل لأولئك الذين يريدون أن يصفوا الدولة بأنها جماعة سياسية، أو كانت الحل لمشكلة التنظيم والترابط السياسى... ولعله من الصواب أن نرى المواطنة كمصطلح محورى فى عملية دراسة الدولة (1).

ولا غرو أن تتحول المواطنة من مجرد مفهوم سياسى إلى نظرية متكاملة فى أيامنا هذه، فكم الموضوعات والمباحث السياسية المرتبطة بموضوع المواطنة أخذ فى النمو تدريجياً بحيث بات الحديث عن المواطنة من التقاليد المتعارف عليها فى الفكر السياسى الغربى. وقد ارتبطت نظرية المواطنة بنظرية الديمقراطية، فكل منهما تكمل الأخرى، "فنظريات الديمقراطية تركز بشكل أساسى على المؤسسات والإجراءات (الأحزاب السياسية - الانتخاب - التشريع - الدستور)، بينما تركز نظريات المواطنة على مواصفات الفرد المواطن" (2).

كذلك فقد ارتبطت المواطنة بفكرة المساواة بين المواطنين، حيث لا فرق بين مواطن وآخر أمام القانون، بغض النظر عن الاختلافات العرقية والجنسية والدينية والاقتصادية، مما يتطلب وجود حالة من التسامح بين المواطنين فيما يخص مسألة الاختلافات، فمن منظور المواطنة يمكن أن

(*) نترجم كلمة Community بـ "الجماعة السياسية" أو "المجتمع السياسى"، وقد أئرناس استخدم لترجمة الأولى لأنها أكثر دقة.

(1) Pierson, "The Modern State", P: 153.

(2) Routledge Ency. Of Philosophy, art: Citizenship, Vol. 2, P: 362.

تكون حالة عدم المساواة مقبولة، طالما أنها لا تتحول إلى نوع من العبودية أو تنوق تحقق للمواطنة المتساوية⁽¹⁾. حيث إن المواطن ينظر لباقي المواطنين بوصفهم أكفاء له، يملكون الحقوق نفسها ويؤدون الواجبات نفسها، وهم سواء أمام القانون، وهو ما يعد نوعاً من المساواة السلبية (التي تمنع أى تفرقة بين المواطنين)، أما للمساواة الإيجابية من منظور المواطنة فهى ضمان حصول كافة المواطنين على فرص متساوية فى الحياة، مما يمكنهم من الكفاح للنزىة للوصول للسعادة، أى أنه لو كانت المساواة السلبية تتشدد وضع حد لمخاوف البشر، فإن المساواة الإيجابية تتشدد إضاح للمجال بلا قيود أمام آمالهم⁽²⁾. وإذا ما حاولنا هنا أن نقدم رؤية تحليلية لمفهوم المواطنة كما وردت عند أنصار التيار الليبرالى، فنجد أنها تركز على بعض الآراء التراثية التى هى من صفات الفكر الليبرالى ويمكننا أن نجعلها هنا فى النقاط التالية:

- 1 - الفردية: فالمواطنة تعبر عن علاقة المواطن "الفرد" بالدولة، وعن حقوقه والتزاماته وهويته وانتمائه، ولا يجوز الحديث عن الشعب أو الأمة أو أى جماعة أخرى للتعبير عن تلك العلاقة.
- 2 - المساواة: حيث تعبر للمواطنة عن المساواة فى الفرص بين كافة المواطنين، لا عن أى نوع آخر من المساواة، لأن البشر بالطبيعة مختلفون، ولا يمكن أن يتساواوا بشكل مطلق وإلا أصبح مفهوم القيمة لا معنى له فى ظل التساوى فى كل الأحوال.
- 3 - الدولة: غير مقبول بالمرّة تدخل الدولة فى حياة الأفراد أو صنع

(1) Gunsteren, H.V., "Four Conceptions of citizenship", In: Steenbergen (Bart Van), "The Condition of Citizenship", P: 47.

(2) إيموند كان، الإنسان والديمقراطية، ترجمة: مصطفى حبيب، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، (د.ت)، ص: 156.

اختياراتهم، فالدولة يقتصر دورها على المحافظة على الحقوق، وسيادة القانون، والمساواة في الفرص. ويوجه عام فالدولة التي تحكم أقل.. تحكم أفضل.

4 - الحرية: حيث إن كل مواطن حر في اختيار طريقته في الحياة، طالما أنه لا يتعدى على حريات الآخرين، وحرية تلك حدودها مع الدولة تتمثل في "القانون"، ومع سائر الأفراد في المجتمع في "حرياتهم الشخصية".

غير أن تلك الرؤية للكلاسيكية للمواطنة الليبرالية قد شهدت تعديلات هامة في فترات مختلفة تاريخياً، فمسألة عدم تدخل الدولة لم تتحقق طوال الوقت، كما أن النظر للمواطنة من زلوية للحقوق فقط يجعل منها مفهوماً سلبياً، وهو ما أدركه التيار الداعي لتصبح مسار الليبرالية الذي بدأ ينظر للمواطنة كمنظومة من الحقوق والالتزامات أيضاً حيث أصبحت النظرية للمواطنة تختلف عن تلك التي كانت موجودة في زمن الثورة الفرنسية، فالمواطن اليوم مسؤول أمام نفسه عن الدور الذي يقوم به داخل مجتمعه، ذلك أن المواطنة ليست مجرد صفة بل هي وظيفة أيضاً تحتاج للقيام بها إلى تدريب وتمرس، فالمواطنة تُكتسب وتتعزيز بالممارسة⁽¹⁾.

ومن المعروف أن الدولة الديمقراطية هي التي تهيئ لمواطنيها المؤسسات **Institutions** التي يمكن لهم من خلالها أن يمارسوا دورهم كمواطنين، لذا فقد اكتسبت تلك المؤسسات بمرور الوقت أهمية عظمى في الحياة السياسية في الغرب، حيث إن الأشخاص يتغيرون أما المؤسسات المعبرة عن الدولة فيبقى، لذا "قالوا للمؤسسات الديمقراطية في المجتمعات الديمقراطية هو أحد مهام الانتماج مع الممارسات والالتزامات بقواعد العملية

(1) Gunsteren, H.V., "Four Conceptions of Citizenship", P: 47.

السياسية وبالمؤسسات التي تكون نمط حياتنا⁽¹⁾. حيث يمارس المواطن حقوقه ويؤدي التزامه عبر تلك المؤسسات، كما أن الدولة تمارس مهامها نحو مواطنيها عبر تلك المؤسسات والتي تمثل آلية حقيقية لتطبيق الديمقراطية في الدولة.

وبالإضافة إلى تلك المؤسسات يحتاج المواطن إلى ثلاث صفات هامة حتى يمكنه أن يمارس مواظنته بفاعلية وكفاءة:

1 - الإلمام **Intelligibility**: ويعني أن يكون المواطن مزوداً بخلفية معرفية عن منظومة العمل داخل الدولة التي تجعل من المواطن حاكماً ذا سيادة، وفي الوقت نفسه محكوماً يذعن ويطيع.

2 - التفهم **Empathy**: ويعني أن يكون لدى المواطن القدرة على أن يضع نفسه في مكان مواطنيه ليس لكي يفهم ما يخططون له أو يفضلونه، وإنما ليفهم مصالحهم وتبريراتهم⁽²⁾، وبالتالي يصبح قادراً على رؤية الأمور من زوايا جديدة غير تلك التي تعبر عن مصالحته هو، مما يساعده على التعايش مع سائر المواطنين.

3 - التمدن **Civility**: وتعني القدرة على التعايش وسط الاختلافات الثقافية أو الدينية والعرقية، الأمر الذي يتطلب قدراً وافراً من التسامح وقبول الآخر، حيث يدرك المواطن أنه عليه أن ينظر لسائر المواطنين - ويعاملهم - على قدم المساواة مع بعضهم البعض بغض النظر عن أي اختلافات دينية أو عرقية أو ثقافية.

وإذا ما تحلى المواطن بتلك الصفات، تصبح مواظنته أكثر من مجرد قوانين وتشريعات تنفذ، أو حقوق تُحرز والتزامات تؤدي، وإنما تتخطى هذا

(1) Mouffe (Chantal), "Politics, Democratic Action, and solidarity", In: على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص: 67.

(2) Turner, B.S. & Hamilton, P. (ed), "Citizenship: Critical concepts", Vol. 1, P: 156.

لتصبح قيمة اجتماعية وأخلاقية، وممارسة ملوكية يُعبر أدائها من جانب المواطنين عن نضج ثقافي، ورقى حضارى وإدراك سياسى حقيقى لفضيلة معاملة جميع المواطنين على قدم المساواة دون تمييز بينهم بسبب الدين، والمذهب، والعرق، والجنس⁽¹⁾.

غير أن الشرط الضرورى لنمو الفكر المناصر لقيمة المواطنة هو زوال وجود مظاهر حكم الفرد أو القلة من الناس⁽²⁾ ونشر الفكر الديمقراطي الذى من خلاله يمكن للمواطن أن يمارس مواظنته الفاعلة وفقاً لأحكام الدستور والقانون، ومن خلال المؤسسات الشرعية. فالمشاركة السياسية هى الدليل الفعلى على تحقق المواطنة، ومتى مُنح المواطنون من تلك المشاركة، انهارت فكرة الديمقراطية، وتحول الحكم إلى الصيغة الديكتاتورية^(*)، فالمواطنة لا تنمو إلا فى ظل نظام ديمقراطى، والديمقراطية لا تقوم إلا على مفهوم المواطنة.

أما الحيز الذى يمارس فيه المواطنون مواظنتهم فهو الجماعة السياسية **Community** والتى تختلف عن المجتمع أو الدولة، حيث يكون الرابط بين المواطنين داخل الجماعة هو نوع من الولاء والزمالة القائمة على التساوى بين جميع العناصر المكونة للجماعة. ونظراً لأهمية التى أولاها الفكر السياسى لمفهوم الجماعة السياسية وعلاقتها

(1) على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 40.

(2) المرجع السابق، ص 38.

(*) ديكتاتورية Dictatorship: من الفعل Dictate بمعنى يُملئ، وهو شكل من أشكال الحكم تكون فيه السلطة مطلقة فى يد فرد واحد بحيث لا يتقيد فى حكمه بالدستور أو القانون. والكلمة أصل تاريخى يرجع لزمن الجمهورية الرومانية، حيث تكون للديكتاتور الرومانى سلطة مطلقة فى وقت الطوارئ وذلك بتفويض من قبل مجلس الشيوخ.

بمفهوم المواطنة فسنحاول فى هذا الفصل أن نتناول ذلك المفهوم، والذي سينقلنا بدوره إلى الموضوع الأهم فى هذا الفصل وهو علاقة فكرتى الحقوق و الالتزامات بمفهوم المواطنة.

يميل مفهوم المواطنة السائد فى الفكر الغربى إلى وصف للمواطنة بأنها "عضوية" **membership** فى الجماعة السياسية، حيث يمارس المواطن عضويته تلك عن طريق نيل حقوقه وأداء التزاماته وفقاً للقوانين والتشريعات السارية. وسواء كان التعريف بسيطاً أو معقداً، إلا أنه فى كلا الحالتين لا يخرج عن هذا المعنى السابق، فعند تعريف المواطن - على سبيل المثال - يشار إليه على أنه - فى أبسط معانيه - هو عضو فى الجماعة السياسية ينال مجموعة من الحقوق، ويؤدى مجموعة من الالتزامات⁽¹⁾.

ويشير هذا التعريف إلى أبسط ما فى المواطنة من معانٍ، وهى العلاقة القانونية بين المواطن و الدولة التى تتلخص عادة فى صورة حقوق والتزامات، لهذا يرى أحد الباحثين "أن العضوية فى الجماعة السياسية ربما تكون هى السمة الأكثر تعبيراً عن المواطنة. فإن تكون مواطناً هو أن تكون عضواً فى الجماعة السياسية"⁽²⁾.

هذا فى سياق البحث عن تعريف "للمواطن" أو "العضوية"، أما إذا حاولنا أن ننظر فى تعريفات المواطنة نفسها فنجد أن كثيراً منها يؤكد على نفس المعنى، من حيث وصف للمواطنة بالعضوية. "المواطنة يمكن أن نعرفها كمجموعة من الأفعال التى تجعل من الأفراد أعضاء أكفاء فى الجماعة السياسية"⁽³⁾.

(1) Heywood (Andrew), "Political Ideas and Concepts: An Introduction", Macmillan, London, 1994, P: 155.

(2) Pierson, C., "The Modern State", P: 128.

(3) Turner (Bryan. S), "Postmodern Culture - Modern Citizen", In: Steenbergen, B.V., "The Condition of Citizenship", P: 159.

أى أن ما يؤكد لنا ذلك للتعريف هو أن المواطن عضو فى جماعة، والمواطنة هى عضوية الجماعة، ولعل تكرار كلمة الجماعة السياسية بوصفها الحيز الذى يكون فيه الفرد مواطناً يجعلنا فى حاجة لأن نعرف ما معنى الجماعة السياسية، وكيف يكون الفرد مواطناً أى عضواً فيها؟ وهل الجماعة السياسية تلك تختلف عن المجتمع الذى نعرفه أو تختلف عن الدولة؟ ومنبداً أولاً بتعريف الجماعة السياسية.

عند الكلام عن معنى "الجماعة" Community (*) ينبغي أولاً أن نفرق بين المعنى للمتداول للكلمة وبين المعنى المعبر عن المبدأ السياسى أو الاجتماعى للكلمة، فالجماعة فى الكلام المتداول إنما تعنى مجموعة من الناس فى مكان ما، مثل قرية أو مدينة أو بلدة أو حتى دولة. أما الجماعة بالمعنى السياسى أو الاجتماعى. إنما تشير إلى جماعة اجتماعية لديها هوية ترابطية ترتكز على رباط من الزمالة أو الرفقة والولاء والواجب⁽¹⁾.

أى أن الشرط الضرورى لوصف مجموعة من الناس بأنهم "جماعة" أن يكون هناك روابط قوية تربطهم ببعضهم البعض على أساس من الولاء والشعور بالمسؤولية. من هنا لا يمكننا أن نصف مجموعة من الأشخاص يقفون فى انتظار القطار مثلاً بأنهم جماعة مهما بلغ عددهم، حيث لا رباط من الولاء والزمالة والشعور بالواجب بينهم.

(*) الجماعة community: هى جماعة من الناس تتفاعل مع بعضها البعض داخل حيز مشترك، والكلمة عادة تشير إلى الجماعة لقائمة على قيم مشتركة وتتسم بتناغم وانسجام اجتماعى داخل إطار جغرافى مشترك، ويوجه عالم فى وحدة اجتماعية أوسع من الحيز المنزلى. ويعد تعريف الجماعة لمرأ محيراً وجلباً حتى علم (1950م) كان هناك 94 تعريفاً للمفهوم. للمزيد عن تعريف الجماعة انظر:

Hillery (George A.), "Definitions of Community", In: "Developing and Testing a Community Theory: A Research Odyssey", Transaction Inc., New Jersey, 1982, PP: 15-26.

(1) Heywood, A., "Key concepts in Politics", P: 122.

لذلك فالجماعة السياسية ينبغي أن يكون هناك رابط بين أعضائها، وأن يكون هذا الرابط من القوة بحيث يستطيع أن يلم شمل الأفراد داخل الجماعة مهما اختلفوا فيما بينهم، كما أن الشعور بالرفقة والزمالة أن يتم بشكل صحيح ما لم يشعر كل منهم بأنه معيار لسلوك أفراد الجماعة، له ما لهم وعليه ما عليهم، وبذلك يكون كل فرد منتم للجماعة عضواً فيها.. والسؤال الآن: كيف يصبح الفرد عضواً في الجماعة؟

لواقع أن الإجابة عن هذا السؤال تحتاج إلى أن نؤكد على أمر هام، ألا وهو أن "المواطنة أو العضوية في الجماعة السياسية تختلف عن كون المرء فرداً في المجتمع، ذلك أن "المواطنة وظيفة في الجماعة، مما يعنى أن "المواطن" ليس مطابقاً في معناه للشخص"^(١)، كما يعنى أن هناك مؤهلات مطلوبة كي يمارس الشخص المواطنة"^(٢)، حيث ينبغي للشخص أن يتعلم ويعرف كيف يكون مواطناً أو عضواً في الجماعة السياسية، أو بعبارة أخرى أن يتعلم ويعرف كيف أن المواطن هو حاكم ومحكوم في الوقت نفسه"^(٣).

والمواطن يمارس عضويته في الجماعة السياسية عن طريق تمتعه بحقوقه وأدائه لالتزاماته وفقاً للمستور والقانون اللذين ينظمان سلوك الأفراد داخل الجماعة، حيث إن الالتزام من جانب الأفراد بما ينبغي عليهم فعله (دورهم كأعضاء للجماعة) "هو ما يضمن استمرار وجود الجماعة ووجودهم... وأى

(١) الشخص Person: يطلق هذا الوصف في الفلسفة على الفرد الذى يمتلك وعياً ذاتياً Self-Consciousness، والذى يكون قادراً على التفكير بشكل راق بحيث يمتلك القدرة على اختيار أفعاله وإدراك مغبتها، وهو ما يميزه عن باقي الكائنات، لذلك يعتبر اتباع مذهب الشخصانية Personalism أن تفرد الإنسان Uniqueness يكمن فى قدرته على تقييم أفعاله ونفسه.

(1) Gunstern, H. V., "Four Conceptions of Citizenship", P: 46.

(2) Ibid., P: 36.

لخلاف عن القانون يعد حينئذ نوعاً من الفساد ينبغي محاربته⁽¹⁾.

يبقى هنا أن نبين الفرق بين الدولة والمجتمع من ناحية وبين الجماعة السياسية من ناحية أخرى، ولعل الفرق يتضح لو أننا أدركنا أن فكرة الجماعة السياسية أو الاجتماعية أو غيرها من الجماعات إنما هي محاولة لصنع روابط اجتماعية دخل المجتمع الليبرالي الذى يؤمن بالفردية **Individualism** كمنظومة للدفاع عن الحريات والحقوق فى مواجهة الدولة. حيث إنَّ للنظر للمواطنة من الناحية الفردية فقط يجعل من الدولة مجموعة من الأفراد يعيشون فى مكان واحد دونما رابط بينهم، مما يولد مشكلة ظهور الأنانية التى أشار إليها توكفيل^(*) فى مؤلفه الشهير "الديمقراطية فى أمريكا"^(*) بحيث ينخلق كل فرد على نفسه طاماً أنه لا يوجد لديه ما يربطه بمن حوله من أفراد. من هنا تصبح فكرة الجماعة داخل الدولة محاولة لربط الأفراد بعضهم ببعض، وبالتالي جعل المجتمع ككل واحد يتكون من جماعات مترابطة تشمل على أفراد المجتمع جميعاً، لما الدولة فتبقى لها وظيفة إدارة تلك الجماعات عن طريق سن القوانين التى تنظم عملها بحيث يُعامل كل الذين يعتبرون بحكم الواقع أعضاء فى المجتمع على قدم المساواة بصرف النظر عن انتمائهم القومى أو طبقاتهم أو جنسيتهم أو عرقهم أو ثقافتهم أو أى وجه آخر من أوجه التنوع بين الأفراد والجماعات. وعلى القانون أن يحمى وأن يعزز كرامة الأفراد واحترامهم واستقلالهم، وأن يقدم الضمانات القانونية لمنع أى تعديات على الحقوق المدنية والسياسية، كما أن على القانون أن يمكن الأفراد من أن يشاركوا بفاعلية فى

(1) Gunstern, H. V., "Four Conceptions of Citizenship", P. 41.

(*) حذر "اليكسى دو توكفيل" من ممالة نفشى الروح الفردية فى المجتمع الأمريكى مما يهدد وحدة وكيان الدولة حين يشعر كل فرد بعدم حاجته لسلطات الأفراد، مما يحول فريته تلك إلى نوع من الأنانية المدمرة. (انظر مبحث الفردية فى الفصل الأول من البحث).

اتخاذ القرارات التي تؤثر في حياتهم⁽¹⁾. وبذلك تقوم الدولة بعملية ضبط أداء "الجماعة"، والمساعدة على ازدهارها، "ولذلك لا يمكن تعريف الدولة بالجماعات التي تقوم بإدارتها، فالدولة تصح المجال لتكون الجماعات ووجودها، كما تضبط أداؤها"⁽²⁾. فالدولة أكبر من الجماعة، كما أن مجتمع الدولة يحوى العديد من الجماعات، لعل من أهمها الجماعة السياسية، حيث يكون الرابط فيها هو ممارسة الحكم عن طريق سن القوانين، والعمل بالوظائف العامة، والذهاب لصناديق الانتخاب، وصنع الديمقراطية بكافة معانيها.

غير أن ذلك التعدد في وجود الجماعات بين جدران الدولة الواحدة يعد أمراً خطيراً، حيث يعطى انطباعاً بأن الحديث عن شيء مشترك بين الأفراد جميعاً مسألة مستحيلة، لذلك فإن نظام الجماعات داخل الدولة يعد سلاحاً ذا حدين "فالجماعة مسألة لا غنى عنها، ومسألة خطيرة في الوقت نفسه"⁽³⁾.

فكما أن الرابط بين أعضاء الجماعة ضرورة من ضرورت وجودها، كذلك فإن الرابط بين مختلف الجماعات داخل الدولة هو ضرورة لبقاء الدولة نفسها، غير أن ما يصعب مسألة تفتت الدولة بسبب تعدد صور الجماعات داخلها هو أن المواطنين لا يتوزعون على الجماعات المختلفة داخل الدولة بشكل منفصل بحيث يمكن تحديد هوية كل مواطن بحسب انتمائه للجماعة، وإنما الواقع أن كل مواطن عضو في أكثر من جماعة، ويشعر بشيء من الانتماء لكل منها، ولعل ما يسهل المسألة على المواطن أنه يعرف أن كل تلك الجماعات تنتمي لمجتمع الدولة وتكونه، فهو في النهاية مواطن الدولة عن طريق عضويته في الجماعة، فالجماعة لا تشكل للمواطن أكثر من رابط يربطه بسائر المواطنين، ووسيلة عن طريقها يمارس دوره كمواطن في الدولة.

(1) على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، ص: 31.

(2) Gunstern, H. V., Op. Cit, P: 42.

(3) Gunstern, H. V., "Four Conceptions of Citizenship", P: 42.

ومن المعروف ضمناً أن العضوية هي علاقة تتبنى على حقوق والتزامات، وكذلك المواطنة فهي تعبر عن مجموعة من حقوق المواطنة والتزاماتها، بحيث ينفرد بها المواطن عن باقي المقيمين بالدولة من الأجانب أو حتى الحاصلين على صيغ قانونية للإقامة، أو اللاجئين... إلخ. ومن هذا المنطلق أصبحت فكرة الحقوق أولاً - ثم الالتزامات بعد ذلك - من الموضوعات الهامة في الفكر السياسى بصفة عامة، وفي نظرية المواطنة بصفة خاصة...

وقد اهتم الفكر الليبرالى تحديداً فى بدليته بمسألة الحقوق، وربطها بالمواطنة بحثاً عن مكاسب للطبقة البرجوازية التى حملت على كاهلها مهمة نشر الفكر الليبرالى مركزة على مسألة حماية الحقوق والحريات، غير أن تلك المبادئ المدافعة عن الحقوق قد تطورت لتشمل كافة المواطنين وليس طبقة بعينها، وباتت مسألة الحصول على حقوق المواطنة من المسائل الجوهرية فى الديمقراطيات الغربية، ففى الدولة الديمقراطية يتمتع كل من يحمل جنسية الدولة من البالغين الراشدين بحقوق المواطنة فيها، وهذا الوضع ليس نفسه فى الدولة غير الديمقراطية حيث تكون الجنسية مجرد "كسبية" لا تتوفر لمن يحملها بالضرورة حقوق المواطنة السياسية، هذا إن توفرت هذه الحقوق أصلاً لأحد غير الحكام، وربما للحاكم المفرد المطلق وحده⁽¹⁾.

من هنا يظهر لنا أن فكرة المواطنة فى المنظور الليبرالى وكيفية عملها داخل الجماعة السياسية تتمحور فى مبادئ الحقوق والالتزامات، حيث المواطن يمارس علاقته بالدولة أو حتى بمسائل المواطنين وفقاً لما يمتلكه من حقوق وما يؤديه من التزامات، وعلى هذا الأساس يتم تقييم مدى فاعلية عضوية الفرد داخل الجماعة بناء على مدى نشاطه فى ممارسة حقوقه وأداء

(1) على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية فى البلدان العربية، ص: 31.

التزاماته، الأمر الذى يجعل فى النهاية مبدأى الحقوق والالتزامات هما محور نظرية المواطنة الليبرالية، لذا سنحاول فى الصفحات التالية أن نحلل علاقة المواطنة بكل من فكرتى الحقوق والالتزامات، وكيف أن تلك العلاقة هى المعبرة بجلاء عن المضمون الحقيقى لمفهوم المواطنة فى الأيديولوجيا الليبرالية، على أن نبدأ بتناول فكرة الحقوق أولاً لما لها من أهمية فى الفكر السياسى الغربى عموماً، ثم نتناول بعد ذلك فكرة الالتزامات وعلاقتها بفكرة الحقوق السابقة، وعلاقة كل منهما بمفهوم المواطنة الليبرالي.

ثانياً - المواطنة والحقوق:

تحتل قضية الحقوق المكانة الأبرز فى نظرية المواطنة، حيث كانت النظرة السياسية للمواطنة منذ زمن تنحصر فى كونها وضعية قانونية تسمح بالحصول على مجموعة من الحقوق. ولعل تلك النظرة ترجع فى أصولها إلى ما قبل الثورة الفرنسية، إلا أن ما رسمها هو تبني الثورة للفرنسية لها وترويجها لفكرة مواطنة الحقوق.

ولأن المواطنة يُنظر لها بالأساس بوصفها علاقة المواطن بالدولة، فإن التراث الليبرالي قد اعتبر مسألة الحقوق أمراً يخضع لتلك العلاقة، فنظريات الحقوق الطبيعية^(*) التى انتشرت خلال الحقبة الحديثة إنما ظهرت بشكل أساسى تعبيراً عن الرغبة فى تأسيس قواعد لكيفية معاملة الأفراد من قبل الآخرين، خاصة أولئك الذين يمتلكون السلطة السياسية⁽¹⁾. بحيث تصبح الحقوق الطبيعية

(*) الحقوق الطبيعية Natural Rights: هى تلك الحقوق التى يكتسبها الشخص منذ ميلاده، وهى لا تمنح من جانب الدولة أو بواسطة أى قانون وضعي، ولا يجوز حرمان الإنسان منها لأنها متعلقة بطبيعته، أو كما وصفها إعلان الاستقلال الأمريكى بأنها ثابتة أو غير قابلة للتحويل Unalienable وهى تقابل فى معناها الحقوق القانونية Legal Rights والتى تكون ناتجة عن قوانين وضعية.

(1) Heywood, A., "Political Ideas And Concepts", P: 141.

للأفراد هي خطوط حمراء يجب على الدولة ألا تتخطاها.

ولعل الشيء الذى كان يميز هذا النوع من الحقوق هو أنها لا تطلب من الدولة ما تقطعه، وإنما تطلب منها ما ينبغى ألا تقطعه، لذلك تسمى تلك الحقوق 'بالحقوق السلبية'، تحقق الحياة، أو الحرية، أو الملكية، أو حق التعبير، وحرية الحركة، أو حق الحصول على محاكمة علنية نزيهة، كل ذلك لا يتطلب من الدولة إلا القليل من الأفعال الإيجابية، ذلك لأن السلطة السياسية لا تصنع الحقوق وإنما ينتهى دورها عند تنفيذ تلك الحقوق الموجودة بالفعل⁽¹⁾.

تلك الرؤية السابقة عن الحقوق السلبية التى لا تصنعها الدولة هي نفسها التى قدمها "جون لوك"، والتى انتقلت بعد ذلك إلى صناع الثورة الفرنسية. فالناظر إلى إعلان حقوق الإنسان والمواطن يجد النسبة الأكبر من بنوده إنما تنحصر فى الكلام عن تلك النوعية من الحقوق السلبية^(*)، بحيث تظهر المواطنة وكأنها امتياز للحصول على الحقوق، ويبدو إعلان الثورة وكأنه عملية توعية للمواطنين بحقوقهم المهدومة، بحيث بات فى هذا التراث الثوري.. أن تكون مواطناً، معناه أن تكون حاصلاً على مجموعة من الحقوق الأساسية⁽²⁾.

وقد ظل الفكر الغربى ملتزماً مع المواطنة بالحقوق السلبية، حتى بدأت تظهر مستجدات سياسية ماعدت على بدء المطالبة بالحقوق الإيجابية، أى تلك الحقوق التى تمثل للولايات على الدولة تجاه مواطنيها، والتى تضم المشاركة السياسية بتولى المناصب العامة فى الدولة، كما تضم الخدمات المختلفة التى تقدمها الدولة للمواطنين كالرعاية الصحية والتعليم ومساعدة

(1) Barry (Norman. P.), "An Introduction to Modern Political Theory", 3rd (edit), Macmillan Press Ltd., London, 1995, P: 245.

(*) للمزيد حول فعوى إعلان حقوق الإنسان والمواطن والتطبيق عليه، انظر:

Paine (Thomas), Rights of Man, PP: 67-70.

(2) Pierson, C., "The Modern State", P: 134.

كبار السن والمرضى... إلخ.

ولعل الحدث الأكبر عالمياً الذى غيّر مفهوم الحقوق نحو الشكل الإيجابى لها، هو انهيار الأسواق الرأسمالية فى النصف الأول من القرن العشرين، ومرور للعالم بحريين عالميتين مما ساعد على تردى الأوضاع المعيشية لكثير من شعوب العالم، وهو ما شجع المتضررين فى تلك الدول على المطالبة بتخطى الدولة للتقاليد الليبرالية والتدخل لمساعدة الطبقات الأكثر فقراً، وتقديم الخدمات فى صورة حقوق اجتماعية مرتبطة بفكرة المواطنة. ومن ثم بدأ مفهوم حقوق المواطنة يتغير من صيغة الحقوق السلبية وما ينبغى للدولة ألا تفعله إلى صياغة الحقوق الإيجابية وما ينبغى عليها أن تفعله، فالحقوق الآن ليست مجرد دفاع شديد ضد تحركات الدولة، وإنما مطالب شرعية بأن توفى الحكومة بالاحتياجات البشرية⁽¹⁾.

وقد لاقت تلك الفكرة عن الحقوق الإيجابية للمواطنين دعماً من التيار الليبرالى المعتدل أو ما يسمى باليسار **The Left**، بينما ظل تيار اليمين⁽²⁾ متمسكاً بالتراث الليبرالى المناصر لفكرة عدم تدخل الدولة حتى لو كان ذلك للتدخل للمساعدة والدعم، فاليمين السياسى يميل نحو قبول رؤية ضيقة للمواطنة تركز فقط على الحقوق المدنية والسياسية للمشاركة، بينما اليسار السياسى، على النقيض، يميل إلى عرض فكرة للحقوق الاجتماعية، حيث المواطنون يحصلون على الحد الأدنى الاجتماعى فى صورة حقوق دولة

(1) Barry, N. P., "An Introduction to Modern Political Theory", P:238.

(2) اليمين **The Right**: يشير المصطلح إلى التيار الداعم للمحافظة على القيم الاجتماعية والسياسية التقليدية والمناهض لدعوات التغيير الجذرية. وقد جاء مصطلحا "اليمين" و"اليسار" من ترتيب أماكن جلوس نواب البرلمان الفرنسى بعد الثورة، حيث كان يجلس على اليمين لتيار المناصر للملكية والأرستقراطية، بينما يجلس على اليسار التيار المطالب بالتغيير والمؤيد للجمهورية.

ولعل سبب الاختلاف هنا داخل الفكر الليبرالى أن للتيار المعتدل إنما يبنى أفكاره بناء على ما لوحظ من نتائج مدمرة لتطبيق الفكر الكلاسيكى الليبرالية، بحيث أصبح تدخل الدولة المحدود أمراً مطلوباً لضبط إيقاع العمل داخل الدولة، بينما يؤكد التيار المحافظ⁽²⁾ على أن السماح للدولة بالتدخل فى شؤون المواطنين إنما يعد تخلياً عن الفكرة الرئيسية فى النظرية الليبرالية وهى تحجيم الدولة بحدود الحماية والرقابة للحفاظ على حقوق الأفراد وحررياتهم.

ولأن فكرة الحقوق تحتل الجانب الأكبر من المنظور الليبرالى للمواطنة منذ عصر الثورة الفرنسية، فقد اجتهدت الكتابات الليبرالية فى توضيح ماهية فكرة الحقوق ومضمونها وأنواعها وأصولها الفلسفية فى محاولة للدفاع عن الرؤية الليبرالية تلك أمام من انتقدوها، خاصة من أتباع الفكر الجماعى [الماركسيون - الاشتراكيون] حيث لم تكن مسألة الحقوق فى نظرهم أكثر من محاولة لتكرس مزيد من الهيمنة والسيادة للطبقة السائدة، خاصة فيها يتعلق باهتمامها بمسألة حقوق الملكية الفردية. وقد كان التصنيف الأول للحقوق يضعها فى قسمين: الحقوق التى يكفلها القانون، ومن ثم تنفذ عن طريق المحاكم⁽²⁾، وهى التى يندرج تحتها معظم الحقوق المعروفة فى

(1) Heywood, A., "Key Concepts In Politics", P: 119.

(*) المحافظون Conservatives: هم أنصار الفكر أو المذهب المحافظ Conservatism وهم الذين يفضلون اتباع التقاليد و ينغرون من التغيير السريع لأوضاع المجتمع بشئى جوانبها. ويرجع أصل المذهب إلى أفكار الفيلسوف إدموند بيرك^{Edmund Burke}، وقد نشأت تلك الأفكار كرد فعل على أفكار عصر التنوير وفكر الثورة فى القرن الثامن عشر. من أشهر الأحزاب السياسية المحافظة: حزب المحافظين البريطانى - الحزب الجمهورى الأمريكى.

(2) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 139.

الأوساط الفكرية في الغرب، أما الحقوق الأخلاقية فهي حقوق غير مكتوبة، ولا يمكن المطالبة بها أمام المحاكم وإنما هي بالأحرى تعكس وتعبّر عما ينبغي أن يناله الفرد من منظور نظام ديني أو أخلاقي بعينه⁽¹⁾. فهي صورة مثالية للحقوق القانونية غير أنها طبعاً غير مكتوبة، وتأتي أهميتها من كونها قد تتحول إلى حقوق قانونية في أي وقت متى تم إدراجها ضمن القوانين السائدة، كما أن كثيراً من "مجتمعات تعتمد نظاماً للحقوق الأخلاقية غير المكتوبة وتسير عليه جنباً إلى جنب مع النظام القانوني المعتاد. وعلى الرغم من رفض البعض - مثل جيرمي بنتام^(*) - لفكرة وجود حقوق أخلاقية حيث اعتبر بنتام الحقوق الأخلاقية مجرد طريقة خاطئة لوصف الحقوق القانونية التي ينبغي أن تكون موجودة⁽²⁾. إلا أن ذلك لا يقلل من قيمة تلك الفكرة وأهميتها، فالواقع الذي نعيشه يبين أن للرأي الأكثر شيوعاً ينزع نحو الاعتراف بتلك النوعية من الحقوق، بل إن اللوائح والقوانين الدولية تركز كثيراً على الاعتراف بتلك الحقوق الأخلاقية مثل وثيقة الحقوق الأمريكية، أو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان^(**). وغيرهما. كما أن النسبة الأكبر من

(1) Ibid, P: 141.

(*) جيرمي بنتام J. Bentham (1748 - 1832م) ت فيلسوف ورجل دولة بريطاني وأحد أعلام مذهب المنفعة الأخلاقي، له العديد من الآراء المبجلة في مسألة الحقوق خاصة حقوق الحيوان، له العديد من التلاميذ الذي تأثروا بفكره في مذهب المنفعة مثل "جيمس ميل" وجون ستورانت ميل وقد قاموا بالمذهب من بعده. كذلك يعد "بنتام" الأب الروحي لجامعة لندن والتي كانت أول جامعة تعلم للنساء على قدم المساواة مع الرجال.

(2) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 141

(**) وثيقة الحقوق الأمريكية Bill of Rights (1791م): هي البنود العشرة التي تم وضعها كتعديلات على دستور الولايات المتحدة وهي تسعى لضمان الحريات المدنية، فالبنود الأول منها يقول: يُحظر وضع قانون لفرض دين بعينه على الأفراد أو منسح-

حقوق الإنسان اليوم تعبر عن تلك النوعية من الحقوق الأخلاقية غير المكتوبة ذلك أن الحقوق المكفولة بالقانون لا تحتاج إلى كثير من الدعم أو المطالبة، وإنما هي الحقوق الأخلاقية التي تحتاج إلى دعم ومطالبة كي تصبح سارية المفعول ومقبولة من مختلف الحكومات.

وبالإضافة للتصنيف السابق للحقوق بين قانوني وأخلاقي، يوجد العديد من التصنيفات الأخرى، إلا أن التصنيف الأشهر هو ذلك الذي قدمه "ويسلي هوفيلد"^(*) حيث قسم الحقوق من الناحية للقانونية إلى أربعة أصناف:

1- حقوق الحريات: تلك التي تعبر عن امتيازات من منطلق أن الإنسان مسموح له أن يفعل كذا، بمعنى أنه ليس عليه التزام بالآلا يفعل، مثل استخدام المرافق العامة.

2- حقوق المطالبة: تلك التي تعطى الإنسان حقاً مبنياً على التزام من جانب شخص آخر تجاهه، مثل حق الإنسان في ألا يهينه أحد.

3- حقوق الحصانة: تلك التي تعبر عن استثناء قانوني للإنسان من الوقوع

-دين بعينه أو وضع قانون لمنع حرية الكلام، أو النشر أو إقامة تجمعات سلمية أو إرسال عرائض إلى الحكومة مطالبتها برفع الظلم.

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان Universal Declaration of Human Rights (1948م): وثيقة حقوق دولية وضعتها الجمعية العامة للأمم المتحدة للحفاظ على حقوق الإنسان، وهو يتألف من 30 مادة، ويعد من أهم وثائق للقانون الدولي، وقد أخذ قوة القانون عام (1976م) بعد تصديق عدد كبير من دول العالم عليه.

(*) ويسلي هوفيلد Wesley Hohfeld (1879-1918م): قيه قانوني أمريكي وأستاذ القانون بجامعة "يال" Yale، وصاحب أشهر الملفات التي تتناول مسألة الحقوق والحريات في بدايات القرن العشرين، حيث صدر له (بعد وفاته) مؤلفه الشهير "مبادئ قانونية أساسية" Fundamental Legal Coceptions (1919م) وقد أطلقت جامعة "يال" اسمه على كرسي القانون بعد وفاته تقديراً لإسهاماته العلمية.

تحت سلطة أحد، مثل حق الحصانة الدبلوماسية، أو حقوق كبار السن في عدم دخول الجيش.

4- حقوق القوة: تلك التي تخول الإنسان أن يتصرف وتمنحه الحق في التحرك الإيجابي، مثل للزواج أو للتصويت في الانتخابات... إلخ، ولعل هذا النوع الأخير من تلك الحقوق هو أهمها، حيث يمنح الأفراد السلطة في صنع اختياراتهم بشكل إيجابي^(*).

وقد لاقت رؤية "هوفيلد" شهرة واسعة مما جعلها عرضة لكثير من النقد، لعل من أهم أوجه النقد وأشهرها لتلك الرؤية هي اعتماد "هوفيلد" على فكرة الحق الذي يقابله واجب على شخص آخر، وهو ما لا يصدق في كثير من الحالات فقد يكون هناك حق لفرد أو أكثر في الجماعة دون أن يكون هناك ما يقابله من واجبات على أحد. مثل حالة حق الإنسان في استكشاف الكرة الأرضية من أجل الوصول للمناجم الطبيعية المفيدة "فكل شخص لديه (حقوق الحرية) في أن يفعل ذلك، ولا أحد عليه للترلم تجاه الآخر في أن يتمتع عن فعل ذلك"⁽¹⁾. فالربط بين الحق والالتزام ليس أمراً متفقاً عليه، فعند النظر للحقوق بوصفها حريات يصبح من الخطأ فهم الحرية بمعنى وضع قيد على حرية الآخرين، غير أن ذلك قد يولد من ناحية أخرى إشكالية كبيرة، حيث إن الحقوق بالأساس هي ضمانات للإنسان أمام أفعال الآخرين (أفراد أو حكومات)، فإذا ما تحولت الحقوق إلى مجرد إعطاء الحرية لفعل ما دون حماية من الآخر، مستحول الجماعة السياسية إلى ما يشبه الغلبة، فالكل لديه الحق في أن يفعل، ولا أحد عليه للترلم في ألا يفعل، ولعل الحقوق الطبيعية

(*) لنظر شرح نظرية "هوفيلد" ونقدها، في:

Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 139.

Barry, N P., "An Introduction to Modern Political Theory", P: 240.

(1) Ibid, P: 240.

عند "هوبز" هي خير مثال لتلك الرؤية من تاريخ الفكر السياسي⁽¹⁾. حيث يسعى الكل في الفيل من منطلق الحق الطبيعي دون النظر إلى حقوق الآخرين، مما يؤدي لظهور "حالة حرب الجميع ضد الجميع"، وهو ما لم يكن يقصده "هوبز" قطعاً.

مما سبق يتضح أن فكرة الحقوق ظلت تنحصر في الجانب السلبي منها منذ رواجها على أيدي صناع الثورة الفرنسية وحتى بدايات القرن العشرين، حيث أخذت تدور الدراسات والبحوث المختلفة حول مسألة الحقوق المدنية والسياسية للمواطن التي تعبر بالأساس عن الرغبة في الحصول على "الحريات" داخل الجماعة السياسية بحيث لا تشكل الدولة أى عائق يعوق المواطن عن ممارسة مواطنته.

غير أن الوضع تغير بدءاً من النصف الأول من القرن العشرين، حيث بدأ الفكر السياسي الغربي ينظر إلى الحقوق نظرة أكثر إيجابية تطالب الدولة بتقديم الخدمات والمساعدات إلى المواطنين على قدم المساواة بوصفهم جميعاً أعضاء في الجماعة السياسية، وهو ما أصبح يطلق عليه الحقوق الاجتماعية للمواطنة، وهي الصورة الأبرز من صور الحقوق على الإطلاق، حيث إنها تربط المواطنة والحقوق بالرؤية الليبرالية بشكل واضح. وقد أصبح للكلام عن تلك النوعية من الحقوق المواطنة يعبر عن عدد من الأفكار، وأصبح استخدام مصطلح "المواطنة الاجتماعية" Social Citizenship يُقصد به الإشارة إلى تلك الحقوق السابقة، التي جعلت هذا المصطلح يستحضر ثلاث أفكار رئيسية من تراث النظرية الليبرالية: (1) الفكرة الليبرالية للحقوق (الاجتماعية) والمساواة، (2) والمعليل الدستورية لمفهوم التضامن الاجتماعي والمسؤوليات المشتركة، (3) والمثل الجمهورية العليا للمشاركة في الحياة العامة (عن طريق

(1) Ibid.

لستخدام الخيرات العامة والخدمات العامة⁽¹⁾.

والحقيقة أننا لو قلنا إن فكرة الحقوق هي الفكرة الرئيسية بين الأفكار السابقة المعبرة عن للمواطنة الاجتماعية، لا نكون قد جاوزنا الحقيقة، فقد ارتبط مفهوم المواطنة الاجتماعية السابق بفكرة الحقوق من حيث إن حقيقة المواطنة تؤكد على أن ما تقدمه الدولة من دعم ومساعدة للمواطنين إنما يتم على قاعدة إنهم أصحاب حقوق وليس على أساس من الإحسان أو الإعانة، وبذلك تصبح مسألة الحقوق الاجتماعية مسألة أخلاقية تحافظ على كرامة المواطن كونه يستفيد من حقوقه المكفولة له، لأنه يتسول مساعدات وإعانات من الدولة.

وقد ارتبطت تلك الفكرة الحقوقية بنظرية دولة الرفاهية، وهي تلك الدولة التي تقدم الدعم والمساعدة التي تحتاجها الطبقات الأكثر فقراً، بغرض تحقيق مستوى مقبول من المعيشة لتلك الطبقات مما يقلل من للفجوة بين المواطنين داخل المجتمع الواحد. وتعد الرؤية الأبرز للمواطنة بوصفها حقوقاً، تلك التي قدمها عالم الاجتماع البريطاني توماس همرى مارشال^(*). حيث عبر عن تطور المواطنة كمنظومة من الحقوق منذ القرن الثامن عشر حتى وصلت إلى ذروتها خلال القرن العشرين مع مفهوم الحقوق الاجتماعية. وقد عبر "مارشال" عن رؤيته تلك على خلفية من القيم المرتبطة بدولة الرفاهية سابقة الذكر، بحيث تصبح المواطنة كحقوق للمعبر عما يستحقه المواطن بوصفه عضواً كاملاً للعضوية في الجماعة السياسية.

وقد أثارت تلك النظرية عن المواطنة عند ظهورها (1950م) كثيراً من

(1) Fraser, N. & Gordon, L., "Civil Citizenship Against Social Citizenship", PP: 90-91.

(*) توماس همرى مارشال T. H. Marshall (1893-1981م): عالم اجتماع بريطاني، وأستاذ سابق بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية (LSE) بجامعة لندن، اشتهر بنظرية عن المواطنة والحقوق، تقاعد "مارشال" عن كرسي الأستاذية عام 1956م، وظل يؤلف حتى وفاته عام 1981م.

الجدل والنقاش، بل إنها بالأصح "هي المصدر لكل نقاش تناول المواطنة الاجتماعية"⁽¹⁾. ولا زالت حتى يومنا الحالى تنصدر النظريات موضع البحث بين مفكرى الفلسفة السياسية، وعلم الاجتماع السياسى، حيث ناصرها أصحاب الرؤية المعتدلة فى الأيديولوجيا الليبرالية كونها تقوم على تدخل الدولة - فى ظل مفهوم "دولة الرفاهية" - لتقليل الفروق الطبقة داخل المجتمع من ناحية، ولأنها لا تتخطى عن القيم الليبرالية من ناحية أخرى، خاصة وأن الفترة التى شهدت ظهور تلك النظرية، كانت تشهد اجتذاباً شديداً بين شعوب العالم نحو الفكر الاشتراكى الذى يسمح بتدخل الدولة والسيطرة على رأس المال ووضع المجتمع قبل الأفراد، فكانت تلك الرؤية التوفيقية - وغيرها من الآراء - تطوراً تحتاجه النظرية الليبرالية وقتها.

إلا أن أصحاب الفكر الليبرالى الكلاسيكى قد شنوا هجوماً موسعاً على نظرية "مارشال" بدعوى أنها تنحدر إلى مستوى النظريات الاشتراكية، كما أنها - من وجهة نظرهم - تصنع مواطناً متوكلاً يعتمد على المساعدات المقدمة له من جانب الدولة، وغيرها من الانتقادات التى عبرت عن رفض التيار الليبرالى التقليدى لتلك النظرية. غير أن ذلك لا يقلل من قيمة نظرية "مارشال"، فهو "أول من نظر ودافع عن مفهوم المواطنة الاجتماعية بوصفها الدرجة الأعلى من درجات التطور التاريخى لمفهوم المواطنة الحديثة"⁽²⁾، ومن ثم تصبح نظرية "مارشال" - رغم النقد - هى المعبر الأمثل عن علاقة المواطنة بالحقوق، لذلك سنحاول فى الصفحات التالية أن نتصدى لنظرية "مارشال" بالعرض والشرح والتطيل، كما سنعرض لصور النقد التى وجهت لتلك النظرية فى محاولة لإتمام ما بدأناه من الحديث عن مسألة المواطنة وعلاقتها بفكرة الحقوق، وذلك قبل أن نشرع فى الحديث عن الجزء

(1) Fraser, N. & Gordon, L., "Civil Citizenship Against Social Citizenship", P: 92.

(2) Ibid, P: 92.

الثاني من هذا الفصل، وهو عن المواطنة وعلاقتها بفكرة الالتزامات، لتتسلى هي لوجه الآخر لفكرة الحقوق كما سنرى.

أ - المواطنة كحقوق في نظرية توماس مارشال:

قدم "توماس هيفري مارشال" رؤيته عن المواطنة كحقوق في محاضرتين ألقاهما في جامعة كامبردج عام (1949م) انطلاقاً من رؤية قدمها عالم الاقتصاد البريطاني "ألفريد مارشال" (*) في دراسة بعنوان "مستقبل الطبقات العاملة" (**). ثم عاد "توماس مارشال" وطبع المحاضرتين بالإضافة إلى عدد من المقالات في العام التالي (1950م) في كتاب بعنوان "المواطنة والطبقة الاجتماعية"، الذي حظى باهتمام كبير منذ صدوره وحتى اليوم.

وقد حرص "توماس مارشال" قبل أن يتوغل في موضوعه أن يوضح بدقة أن اهتمامه الأساسي في هذه الدراسة ينصب على موضوع للمواطنة لا موضوع الطبقة الاجتماعية، إذ يقول: "ينبغي أن أبين هنا أن الطبقة الاجتماعية تحتل مكانة ثانوية في موضوع بحثي... فاهتمامي الأساسي إنما هو للمواطنة، وتحديد تأثير المواطنة على اللامساواة الاجتماعية" (1). ومن هنا فلم يتعرض "مارشال" لموضوع الطبقة الاجتماعية طوال بحثه إلا بالقدر اللازم لكي يوضح رؤيته تجاه موضوع المواطنة واللامساواة الاجتماعية الذي وصفه بأنه محور اهتمامه في هذه الدراسة.

(*) ألفريد مارشال Alfred Marshall (1842 - 1924م): أستاذ الاقتصاد بجامعة كامبردج وأحد كبار الباحثين في زمنه، يعد كتابه "مبادئ الاقتصاد" (1890م) من أهم المؤلفات المتداولة في إنجلترا. (ليس بينه وبين توماس مارشال صلة قرابة).

(**) The Future of the Working Classes: دراسة حول فيها "ألفريد مارشال" أن يقدم رؤية لتطوير أوضاع المنتمين للطبقة العاملة.

(1) Marshall (Thomas H.), "Citizenship and Social Class", Cambridge University Press, London, 1950, P: 28.

وقد انطلق "توماس مارشال" في بحثه من التساؤل الذي طرحه "ألفريد مارشال" في كتابه "مستقبل الطبقات العاملة" حول مدى صحة الرأي القائل بأن عملية إصلاح الطبقة العاملة لها حدود لا يمكن أن تتخطاها. وهو ما فهمه "توماس مارشال" على أنه تساؤل عن إمكانية صنع إنسان متحضر، وكما أن "ألفريد مارشال" كان يعتقد بإمكانية ذلك، كذلك كان "توماس مارشال"، غير أن "توماس مارشال" قد طور هذه الفكرة إلى حيز أوسع من حدود الطبقة العاملة ليشمل المجتمع ككل، حيث فهم "توماس مارشال" أن وصف العامل بالدمائة والتهايب عند "ألفريد مارشال" إنما كان يعنى به صفة للتحضر والتمدن، لذلك يمكننا من غير كبير مجهود أن نستبدل في كلام "ألفريد مارشال" بكلمة مهذب **Gentleman** كلمة متحضر **Civilised**⁽¹⁾.

أى أن "توماس مارشال" يرى أنه يمكن صنع وضعية متحضرة يكون فيها كل إنسان - العامل مثلاً - جزءاً من المجتمع بشكل متساوٍ مع الآخرين مهما كانت الاختلافات الطبقية وتلك الوضعية التي يتكلم عنها "توماس مارشال" هي التي تحول الفرد في المجتمع إلى مواطن عن طريق مشاركته في الشؤون الاجتماعية، بحيث يصبح الفرد ليس مجرد مفعول به بل فاعل أيضاً، "فالدعوة إلى أن يتمتع لكل بتلك الوضعية، هي دعوة إلى قبول المشاركة في الميراث الاجتماعي، والذي يعنى بدوره الدعوة إلى أن يكون الشخص مقبولاً كعضو كامل العضوية في المجتمع، أى أن يكون مواطناً"⁽²⁾. والأماس الذي تركز عليه رؤية "توماس مارشال" إنما هي المساواة بين كافة أفراد المجتمع بوصفهم بشراً.

غير أنه من الضروري هنا أن نوضح أن "مارشال" كان يسير في

(1) Ibid., P: 7.

(2) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Class", P: 8.

بحته على خلفية ليبرالية، وبالتالي فهو لا يقصد بالمساواة هذا تلك التى تعنى التساوى بين المواطنين فى كل شئ، وإنما يقصد بها تلك المساواة الليبرالية (المساواة فى الفرص) وقد عبر عن هذا صراحة بقوله: "نحن لا نصبو إلى صنع مساواة مطلقة"⁽¹⁾. ف رؤية مارشال أبعد ما تكون عن هذا فهى تدور حول محاولة إيجاد طريقة للتعايش بين مفهوم للمواطنة وبين المجتمع الطبقي، "ونظرية "مارشال" حول المواطنة تتوافق بشكل واضح مع التراث الليبرالى الديمقراطى الذى يشدد على فكرة "المساواة فى الفرص" وفى نفس الوقت يصنع "لا مساواة" مقبولة فى الدخول، عن طريق الترويج لفكرة الحقوق العامة"⁽²⁾.

فمارشال يرى أننا لو نظرنا إلى "للامساواة" **Inequality** فسنجدها تنقسم إلى قسمين "لا مساواة كمية" أو اقتصادية، ولا مساواة "كيفية"، والأولى لن تختفى بينما الثانية يمكن أن تختفى، ولو اختلفت فإن اللامساواة الأولى حينئذ ستقتد تأثيرها، والطريقة التى يتحقق بها ذلك هى ضم المزيد من الناس كأعضاء فى المجتمع عن طريق منحهم حقوق"⁽³⁾، أى أن "مارشال" يفترض مسبقاً استحالة القضاء على اللامساواة الاقتصادية، وهو ما ينفى عن نظريته تأثيرها بالفكر الاشتراكي.

وحتى يمكننا أن نفهم بوضوح ما يحاول "مارشال" أن يطرحه أمامنا، علينا أولاً أن نفهم معنى المواطنة عنده، وكذلك للطبقة الاجتماعية حتى ندرك ما التساؤل الذى يحاول "مارشال" الإجابة عنه فى هذا البحث.

(1) Ibid, P: 77.

(2) Dwyer (Peter), "Understanding Social Citizenship: Themes and Perspectives for Policy and Practice", The Policy Press, London, 2004, P: 41.

(3) Dahrendorf (Ralf), "Citizenship and Social Class", In: Blmer, M. & Rees, A.M, "Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T.H. Marshall", Routledge, London & New York, 1996, P: 36.

إن "مارشال" قد عرّف المواطنة بأنها "المكانة التى يحوزها الشخص بوصفه عضواً كامل العضوية فى الجماعة السياسية"⁽¹⁾، بينما نظر إلى الطبقة الاجتماعية على أنها نظام لعدم المساواة، ومن ثم فهو يرى "أنه من المنطوق أن نتوقع أن تأثير المواطنة على الطبقة الاجتماعية سوف يكون فى صورة صراع بين مبدئين متناقضين"⁽²⁾. فالمواطنة بما هى عضوية فى الجماعة السياسية والتى يحوزها الأفراد على قاعدة المساواة البشرية سابقة الذكر تتناقض مع الطبقة الاجتماعية التى تعبر - فى رأى مارشال - عن نظام لعدم المساواة بين الأفراد، مما يعنى بالبدئية عدم التوافق بين المبدئين، أى استحالة صنع مواطنة حقيقية فى المجتمع الطبقي.

غير أن "مارشال" لا يرى استحالة ذلك، فقد عبّر فى بحثه عن إمكانية صنع مساواة عن طريق المواطنة فى ظل نظام الطبقات، شريطة أن تكون تلك المواطنة معبرة عن مجموعة من الحقوق وللتى عن طريقها يمكن سد الهوة بين الطبقات من دون هدم النظام الطبقي كله.

لذلك يُبرز لنا "مارشال" تماؤله المحوري، الذى يحاول الإجابة عنه فى بحثه هذا، وهو "هل حقاً من الممكن لقاعدة المساواة، لو أنها تطورت وتجسدت فى صورة حقوق المواطنة، أن تتماشى مع اللامساواة الطبقيّة؟"⁽³⁾. أو بلفظ آخر، هل يمكن لحقوق المواطنة أن تصنع حالة من المساواة بين المواطنين برغم وجود أكثر من طبقة اجتماعية داخل المجتمع؟

و"مارشال" يحاول الإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب، بغرض صنع مساواة داخل المجتمع الرأسمالي الليبرالى الطبقي من دون استخدام للتصورات الاشتراكية المعتادة عن المساواة المطلقة، فروية "مارشال" هى

(1) Marshall, T.H, Op. Cit., P: 28.

(2) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Class", P: 29.

(3) Ibid, P: 9.

رؤية تنتمي فى النهاية للفكر الليبرالى الفردي.

وفى سعيه للإجابة عن التساؤل السابق يشرح لنا 'مارشال' سبب لفتاعه بإمكانية تحقق المساواة فى ظل النظام الطبقي الرأسمالى الحالى فهو يعتقد أن النظام الطبقي القائم على المكاة Status، حيث لاختلاف الحقوق والواجبات يرتبط باختلاف الوضعية التى يحتلها الشخص - كما هو الحال فى النظام الإقطاعى - لا يمكن أن تتحقق المساواة فيه عبر تأمين حقوق المواطنة الاجتماعية. غير أن الأمر يختلف مع النظام الطبقي القائم على مستوى المعيشة المتحقق للفرد، حيث الاختلافات بين الأوضاع الطبقي لاختلافات كمية لا كمية⁽¹⁾، لذلك يمكن تقريب المسافة ومد الهوة بين الأفراد الذين يحتلون أوضاع اجتماعية مختلفة عن طريق منح حقوق اجتماعية على قاعدة المواطنة تعبر عن المساواة بين المواطنين وذلك فى ظل دولة الرفاهية.

وقبل أن يتتبع 'مارشال' للتطور الذى لحق بحقوق المواطنة عبر القرون الثلاثة الماضية (من تاريخ كتابة مقاله 1950م) يبدأ أولاً بتوضيح معنى عضوية الجماعة السياسية والتي يراها المعبر الأبرز عن المواطنة، حيث إنه يعتبر أن المواطنة قديماً كانت تعنى فيما قبل الحقبة الإقطاعية نوعاً من روابط القرابة Kinship، التى تحولت بدءاً من القرن الثامن عشر - عصر ظهور الحقوق وفقاً لرؤية مارشال - إلى روابط من نوع آخر، وهو ما أسماه 'إحصاءً مباشراً' أو صريحاً بعضوية الجماعة السياسية الذى يرتكز على ولاء للمنية، والتى هى ملكية عامة؛ ولاء الأحرار الحاصلين على الحقوق المحميين بالقانون العام، ونموه يكون عن طريق كل من: الكفاح من أجل الحصول على الحقوق، والتمتع بها بعد الحصول عليها⁽²⁾. فالمواطنة

(1) Morris (Lydia), "Dangerous Classes: The Under – Class and Social Citizenship", Routledge, London & New York, 1994, P: 45.

(2) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Class", PP: 40-41.

هنا هي عضوية الجماعة السياسية والتي يمارسها الفرد عن طريق تمتعه بمجموعة من الحقوق، بحيث تكون ممارستها لتلك الحقوق ومطالبته بها هي السبيل إلى زيادة ارتباطه وولائه للجماعة السياسية التي هو عضو فيها، أي زيادة شعوره بنفسه كموطن. فالرابط بين كافة المواطنين وبعضهم البعض إنما هو إحساسهم بانتمائهم للجماعة، وولائهم لها وهو ما يعد أكبر من مجرد علاقات قرابة طبقية كما كان سائداً في السابق. وانطلاقاً من هذه الرؤية يبدأ "مارشال" بشرح مسألة الحقوق وتطورها منذ القرن الثامن عشر، حيث كانت البدلية في نظره، وحتى القرن العشرين، حينما وصلت مسألة المواطنة والحقوق إلى أوجها مع ظهور مبدأ المواطنة الاجتماعية الذي يرى فيه مارشال الحل والإجابة عن تساؤله السابق عن إمكانية وجود مساواة في المجتمع الطبقي.

ويوضح "مارشال"، قبل البدء في تتبع نمو الحقوق كمُعَبَّر عن مفهوم المواطنة، أن السبب في تمايز الحقوق وتنوعها بدءاً من القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين إنما يرجع بالأساس إلى تمايز المؤسسات داخل الدولة، "فالحقوق كانت مختلطة لأن المؤسسات كانت مندمجة"⁽¹⁾. وحين بدأت المؤسسات تنفصل عن بعضها البعض بدأت الحقوق المرتبطة بتلك المؤسسات في الانفصال بدورها.

ويقسم "مارشال" الحقوق إلى ثلاثة: حقوق مدنية، وحقوق سياسية، وحقوق اجتماعية، ويعزو كل منها إلى مؤسسة بعينها، فالمحاكم هي المؤسسات التي تتعلق بها الحقوق المدنية، بينما ترتبط الحقوق السياسية بالمجالس التشريعية والمحلية، أما الحقوق الاجتماعية فتُرتبط بالمؤسسات الخدمية التابعة للدولة الرفاهية، مثل مؤسسات النظام التعليمي، ومؤسسات الخدمة الاجتماعية، وقد انفصلت تلك الحقوق وتمايزت وفقاً لتلك المؤسسات،

(1) Ibid, P: 11.

"وعندما انفصلت المؤسسات التي ترتبط بها الحقوق الثلاثة للمواطنة أصبح من الممكن لكل منها أن تشق طريقها الخاص"⁽¹⁾.

ووفقاً لرؤية "مارشال" تصبح مسألة الحقوق هنا وتتوَعها، ونموها هو تطور لمفهوم المواطنة ذاته، فالمسافة ما بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين هي عُمر المواطنة الحقيقية من وجهة نظر "مارشال"، فالحقوق هي الجزئية الجوهرية التي أضافها "توماس مارشال" إلى مفهوم المواطنة، بينما "الفريد مارشال" عند حديثه عن المواطنة لم يهتم بمسألة الحقوق وإنما نظر إليها - أي المواطنة - بوصفها "طريقة للحياة تنمو مع الإنسان، وليست شيئاً يقدم له من الخارج"⁽²⁾. ومن ثم فإن "توماس مارشال" لم يأخذ من "الفريد مارشال" إلا حماسه الشديد لفكرة التساوى بين البشر في عضوية الجماعة التي طورها هو بإضافة الحقوق إليها لتصبح شيئاً جديداً تماماً. يقول "توماس مارشال":

"إن المساواة البشرية في العضوية، التي ذكرت أنه - أي الفريد مارشال - قد ألمح إليها قد حازت مادة جديدة، وتنامت بمنظومة كبيرة من الحقوق، وتطورت إلى أبعد مما يتوقع أو يتمنى، وأصبحت تعرف بوضعية المواطنة"⁽³⁾. أي أصبحت مكانة تمنح صاحبها حقوقاً. إذن فقد حدد "مارشال" صورة المواطنة بوصفها مكانة تستتبع الحصول على مجموعة من الحقوق، وقد قسم مارشال الحقوق كما أسلفنا بحسب المؤسسات التي ترتبط بها، ويعود "مارشال" الآن إلى تقسيم تلك الحقوق تاريخياً، بحيث تكون البداية مع الحقوق المدنية في القرن الثامن عشر، بينما النهاية مع الحقوق الاجتماعية في القرن العشرين.

(1) Ibid, P: 13.

(2) Marshall, T. H, "Citizenship and Social Class", P: 8.

(3) Ibid, P: 9.

وعند حديثه عن الحقوق المدنية، يشرح "مارشال" هدفه قائلاً:

"حاولت أن أعرض هنا للرأى الذى يقول إن الحقوق المدنية قد جاءت أولاً، وكانت موجودة بصورة تشبه صورتها الحديثة من قبل أن يصدر قانون الإصلاح الأول"^(*) 1832م⁽¹⁾.

وقد كانت تلك المواطنة مرتبطة بالحقوق المدنية التى كانت تدور حول مفهوم الحرية، من حرية الرأى إلى حرية الاعتقاد، والحرية فى الملكية أو الانتقال... إلخ، ولعل ذلك الرأى يبدو متفقاً مع المنظور السلبى للحقوق الذى ظل موجوداً حتى القرن للتاسع عشر. وقد كانت الأهمية الكبرى لتلك النوعية من الحقوق إنما تنصب على الجانب الاقتصادى، حيث دعمت المواطنة القائمة على الحقوق المدنية قدرة الإنسان على التملك والمتاجرة والربح، ومع بداية القرن التاسع عشر أصبح مبدأ الحرية الاقتصادية للأفراد من البديهيات⁽²⁾. وقد سمعت الطبقة البرجوازية فى تلك الفترة للاستفادة من تلك الحقوق المدنية قدر المستطاع، وخاضت المواطنة مع الحقوق المدنية العديد من المراحل حتى أصبحت فى منتصف القرن التاسع عشر مرتبطة بشكل كلى بمسألة الحقوق.

لذلك يمكننا أن نقول "إن الحقوق المدنية هى حقوق تُطبق داخل المجتمع المدني، ووجودها يعتمد على تأسيس حكومة محدودة Limited،

(*) قانون الإصلاح Reform Act 1832: أو قانون تمثيل الشعب، هو قانون برلمانى أدخل تعديلات واسعة على النظام الانتخابى فى المملكة المتحدة، بحيث يزيد عدد الأفراد المسموح لهم بالتصويت، كما يسمح بزيادة أعداد الناخبين، ويعد هذا القانون خطوة هامة فى تاريخ السياسة البريطانية، وقد تمت الموافقة عليه تحت ضغوط شعبية كبيرة آنذاك، وكان نيلر "اليمين" هو من تصدى للمطالبة بإقرار هذا القانون.

(1) Ibid, P: 27.

(2) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Class", P: 17

حكومة تحترم استقلال الأفراد⁽¹⁾. غير أن مراحل ظهور عناصر المواطنة وتطورها في صورة حقوق مدنية ثم سياسية ثم اجتماعية لم تكن مراحل منفصلة بل - بالأحرى - متداخلة ومتشابكة، ففي الوقت الذي كانت فيه الحقوق المدنية قد بلغت أوجها، كانت الحقوق السياسية تتحرك لتأخذ وضعها، فالحقوق السياسية جاءت بعد الحقوق المدنية، ولنتشارها كان واحداً من المظاهر الرئيسية للقرن التاسع عشر، على الرغم من أن المبدأ العام للمواطنة السياسية لم يكن ظهر حتى عام 1918م⁽²⁾. ومع ذلك فإن ظهور الحقوق السياسية قد صاحبه أزمة فكرية هامة - من منظور مارشال - تتعلق بمسألة توزيع الحقوق.

إن ظهور الحقوق السياسية - في رأي مارشال - في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر لم يكن مرتبطاً بالمواطنة، كما هي الحال مع الحقوق المدنية، فمن الواضح أنه - كما قلنا - لو كانت المواطنة في صورة حقوق مدنية أمراً عاماً إبان القرن التاسع عشر، فإن حقوق المشاركة السياسية لم تكن جزءاً من حقوق المواطنة⁽³⁾. حيث بقيت مسألة النشاط السياسي عملية قاصرة على القلة من أبناء الطبقات العليا بالمجتمع، وحتى بعد "قانون الإصلاح" 1832م بقي من لهم حق التصويت لا يزيدون عن خمس البالغين من الذكور، لذلك فالحقوق السياسية في القرن الثامن عشر كانت معيبة، ليس في محتواها، وإنما في توزيعها⁽⁴⁾.

وحتى منتصف القرن التاسع عشر لم يتغير الكثير فيما يخص ذلك العيب المرتبط بالحقوق السياسية، فتلك الأخيرة تحتاج تطويراً في حقوق التصويت، ومشاركة أوسع في المؤسسات السياسية بغرض التعبير عن

(1) Heywood, A., "Pollitical Ideas and Concepts", P: 157.

(2) Marshall, T.H, Op. Cit, PP: 27-28.

(3) Ibid, P: 20.

(4) Ibid, P: 19.

المصالح، وفي حالة بريطانيا يتضمن ذلك ظهور الحقوق السياسية التي ارتبطت بالافتراع الميري⁽¹⁾. غير أن ذلك لم يتحقق إلا على نطاق ضيق، حيث لا يزال من يتمتعون بتلك الحقوق هم أقلية ممن يستحقونها، ومن ثم رأى "مارشال" أن مسألة الحقوق السياسية كان يُنظر لها بعدم اهتمام وقتها بعكس الحقوق المدنية، والسبب في ذلك أن الحقوق السياسية كانت تُعد جزءاً ثانوياً من الحقوق المدنية وأنها ليست شيئاً منفصلاً، فالحقوق المدنية كانت من وجهة النظر السائدة كافية لتعطى المواطن كل ما يحتاج، فهو حر في أن يتكسب أو يدخر أو يشتري أو يملك أو يستأجر منزلاً، وأن يتمتع بكل الحقوق السياسية المرتبطة بهذه الامتيازات الاقتصادية، فحقوقه المدنية والإصلاح الانتخابي بخولاه ويمكنه من ذلك⁽²⁾.

ومن ثم فالمواطنة كانت حتى ذلك الحين مرتبطة بالحقوق المدنية، أما الحقوق السياسية فقد كانت تُعتبر جزءاً من الحقوق المدنية، ولم تكن متاحة إلا للقلّة ممن يستحقونها وذلك حتى بدايات القرن العشرين، مما يجعل الحقوق السياسية بعيدة بشكل كبير عن أن تكون لها صفة العموم، وبالتالي كانت بعيدة عن المواطنة، غير أن ذلك لا يعني أن المواطنة في تلك الفترة كانت بلا معنى، فهي وإن لم تكن تمنح حقوقاً، إلا أنها كانت تقر بقدرات **Capacities**⁽³⁾. أي أنها كانت تعترف لمن يحوزها بقدرته على التصرف والفعل بحرية معقولة فيما يخص الجانب المدني والسياسي، ولكن من دون أن يكون ذلك بناءً على مبدأ سياسي.

(1) Turner (Bryan. S), "Outline of a Theory of Citizenship", In: Turner, B.S & Hamilton, P., "Citizenship: Critical Concepts, Vol. 1, P: 201.

(2) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Calss", P: 20.

(3) Ibid, P: 20.

وقد أوضح "مارشال" أنه قرب منتصف القرن التاسع عشر بدأ العمل على معالجة مسألة اللامساواة فيما يخص الجانب المادي والمباي، وذلك عن طريق إيجاد حل لأزمة التقاضي والترشح للانتخابات، فالتكاليف التي تتطلبها العمليتان تجعل قلة قليلة في المجتمع من يقدر على خوضهما، أما التقاضي، فإن كانت تكاليف المحكمة ليست عالية، إلا أن تكاليف المستشارين والمحامين قد تصل إلى مبالغ طائلة⁽¹⁾، أما الانتخابات فإن الشخص المترشح لن يحظى بتأييد الأحزاب ما لم يكن واسع الثراء والشهرة، وسواء خسر أو فاز فإنه يتكبد مبالغ كبيرة، لذلك فإنه لو اجتنب لخصوص المعركة الانتخابية باهظة الثمن فإنه سيجد انتصاره قد لا يساوي للتكاليف التي تكبدها⁽²⁾.

ولحل المحاولات المتعددة لحل أزمة اللامساواة عن طريق منح المزيد من الحقوق المدنية والسياسية لم تنه الأزمة تماماً، إلا أنها حسنت الوضع بعض الشيء، وبحلول الربع الأول من القرن العشرين^(*) كانت الحقوق المدنية والسياسية من عناصر المواطنة الأساسية، وبات لكل مواطن الحق في الحصول على حريته والقيام بمشاركته في الحكم عن طريق الانتخاب والترشح.

أما إذا ما انتقلنا - مع مارشال - إلى الحقوق الاجتماعية، والتي يعتبرها هو المرحلة الأهم من مراحل تطور مفهوم المواطنة كحقوق، منجد أنه يبين لنا أنه كان هناك تداخل بين تلك المرحلة والمرحلة السابقة لها، حيث

(1) Ibid, P: 38.

(2) Ibid.

(*) خلال الربع الأول من القرن العشرين صدرت العديد من القوانين التي توسع قاعدة المشاركة السياسية - خاصة للمشاركة في الانتخاب - لكلا الجنسين عند بلوغهما سن محددة قانوناً. مثل قانون التمثيل النيابي في بريطانيا Representation of the 1928 People Act الذي أعطى الحق في الانتخاب لكل من بلغ سن الواحد والعشرين من الجنسين.

بدأت الحقوق الاجتماعية فى فترة غير محددة إبان القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، إلا أن نهضتها بدأت مع تطور التعليم الابتدائى العام، ولم تتساو جنباً إلى جنب مع الحقوق المدنية والسياسية للمواطنة قبل قدوم القرن العشرين⁽¹⁾.

ومارشال يفرق هنا بين وجود "الفعل" ووجود "المبدأ"، فما يركز عليه "مارشال" هو المبدأ، حيث يرتبط تقديم الخدمة أو الدعم للفرد بصورة "الحق" المكفول للمواطن، وهذا ما يظهر بوضوح عند شرح "مارشال" لرؤيته لمعنى الحقوق الاجتماعية، فهو يحددها بأنها الحيز ما بين الحد الأدنى للحقوق الاقتصادية لدولة الرفاهية والحماية، وحتى حقوق المشاركة بنصيب فى كل ثروة الاجتماعية، بالإضافة إلى العيش بصورة متحضرة وفقاً للمعايير السائدة فى المجتمع⁽²⁾، أى أن "مارشال" يرى الحقوق الاجتماعية "هى تلك التى تضمن للمواطن حد أدنى لحالته الاجتماعية.. وهى تتطلب تطوير لمفهوم دولة الرفاهية، وتوسيع مسؤوليات الدولة لتشمل الجانب الاقتصادى والاجتماعى من حياة المواطنين"⁽³⁾. وهذه الصورة المرتبطة بالمواطنة لم تكن موجودة - فى رأى مارشال - قبل دخول القرن العشرين.

وفقاً لرؤية "مارشال" تعتبر بدايات القرن التاسع عشر هى الفترة التى ظهرت فيها الحقوق الاجتماعية، وظلت تتطور طوال هذا القرن، إلا أنها لم يكن ينظر لها آنذاك على أنها من حقوق المواطنة. يقول "مارشال":
"إن القرن التاسع عشر - أو معظمه على الأقل - هو الفترة التى وضعت فيها أسس الحقوق الاجتماعية، إلا أن مبدأ الحقوق الاجتماعية كجزء مكمل لوضعية المواطنة كان مرفوضاً حينئذ أو غير معترف به"⁽⁴⁾.

(1) Marshall, T.H., "Citizenship and Social Class", P: 28.

(2) Ibid, P: 11.

(3) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 157.

(4) Marshall, T.H, op. cit., P: 25.

فمحاولات للدولة أن تقدم مساعدات إلى الطبقات الأفقر كانت موجودة بالفعل، إلا أنه لم يكن ذلك بمعنى حقوق المواطنة، بل - كما يرى مارشال - كان الأمر على العكس تماماً، فذلك المساعدات كانت تقدم بديلاً عن حقوق المواطنة التي كان محروماً منها فعلياً للطبقات الأفقر آنذاك.

وفى تتبع تاريخي لتلك النوعية من المساعدات، يأخذنا "مارشال" إلى القرن الثامن عشر حيث بداية ظهور إرهابات الحقوق الاجتماعية بين طبقات العمال والاتحادات المحلية، حيث يحدد "مارشال" أن الأمر قد بدأ مع "لائحة الأجور" **Wage Regulation**، حيث كانت محاولة - إبان القرن الثامن عشر - لوضع حد أدنى للأجور لضمان حصول العمال على قدر كافٍ من المال الذي يعينهم على العيش الكريم. غير أن "لائحة الأجور" فشلت في أن تحقق الغرض الذي وضعت من أجله، كونها اصطلمت بالمبدأ الليبرالي الفردي للمناصر حرية التعاقد بين العامل وصاحب العمل، وحين ثبت فشل تلك المحاولة ظهر إلى النور "قانون الفقراء" **The Poor Law**، والذي وُضع - في رأي مارشال - ليس من أجل تغيير النظام الاجتماعي وإنما من أجل المحافظة عليه مع إضافة بعض التعديلات الطفيفة له، مما تسبب في عدم حدوث تغيير كبير في الوضع للقائم، وأصبح من الواضح أن "قانون الفقراء" قد وُضع لكي يفعل ما لم تعد لائحة الأجور قادرة على فعله⁽¹⁾.

ولأن النزعة الليبرالية الفردية كانت متفشية في تلك الفترة، فإن وضع قوانين لتقديم مساعدات للطبقات الأفقر كان أمراً غير مرغوب فيه، مما شكل عائقاً أمام تحقيق قانون الفقراء لأي نجاح وقتها. من هنا يرى "مارشال" أن فشل قانون الفقراء "ليس بسبب نتائج العملية الكارثية فقط، بل بسبب أنه كان

(1) Marshall, T. H, "Citizenship and Social Class", P: 23.

مكروهاً تماماً من جانب الروح المسيطرة فى ذلك الوقت⁽¹⁾، فالنزعة الليبرالية للفردية كانت ترفض تدخل الدولة فى شؤون الأفراد حتى ولو كانت تتدخل بغرض المساعدة.

ويتوقف هنا "مارشال" ليوضح مسألة هامة، وهى أن تلك المحاولات السابقة لم تكن تعنى أن مبدأ الحقوق الاجتماعية للمواطنين كان موجوداً، بل على العكس فهو يرى أن تلك المساعدات إنما كانت تقدم لمن هم دون مستوى الحصول على صفة المواطنة، أى أن تلك المساعدات هى فى الواقع عملية ترسيخ للتفرقة واللامساواة بين أفراد المجتمع، وليس العكس أى أن ما كان يحدث هو بالضبط عكس ما كان يصبو إليه "مارشال"، فبدلاً من منح المواطنين المساواة التى تسد للفجوة بين الطبقات عن طريق مجموعة من الحقوق المعبرة عن المواطنة، نجد أن المساعدات التى تقدمها الدولة إنما تقدمها لمن ترى أنهم ليسوا بمواطنين، "فقانون الفقراء كان يتعامل مع مطالب الفقراء، ليس بوصفها جزءاً من حقوقهم كمواطنين، وإنما كبديل لتلك الحقوق"⁽²⁾. التى لا يحصل عليها بالطبع إلا المواطنون. وقد ضرب "مارشال" مثلاً "بقانون المصانع" Factory Act كنموذج لتلك القوانين التى كانت تصدر وقتها وتفرق بين من هم من المواطنين وبين من يستحقون المساعدة والحماية وفى نفس الوقت لا يعدون من بين المواطنين. حيث استثنى هذا القانون للذكور البالغين (المواطنين) من الاستفادة من مواده، بينما شمل بها الصغار والنساء، وفهم المدافعون عن حقوق المرأة فوراً الإهانة الكامنة فى ذلك، فالنساء كن مشمولات بالحماية لأكنهن لسن من المواطنين، ولو أنهن أردن التمتع بالمواطنة الكاملة والمسؤولية، عليهن أن يتخلين عن تلك

(1) Ibid, P: 23

(2) Marshall, T.H, "Citizenship and Social Class", P: 24

الحماية⁽¹⁾. لأن تلك للنوعية من القوانين التى تحدد مدة العمل، أو قيمة الأجر، أو غيرهما من بنود الحماية إنما تتعارض من وجهة النظر الليبرالية - مع حرية التعاقد التى هى من الحقوق المدنية للمواطنين، أى أن الوضع خلال القرن التاسع عشر كان هو تمزق المواطنة على نفسها⁽²⁾. فالحقوق الاجتماعية فى جانب، بينما الحقوق المدنية فى الجانب الآخر، وإما أن يحصل المواطن على حقوقه المدنية ويعتمد على نفسه، وإما أن تشمل الدولة بالمساعدة الاجتماعية وليس له أن يطالب بحقوقه المدنية، كون تلك الأخيرة قاصرة فقط على المواطنين من أصحاب المسؤولية الفردية.

غير أن "مارشال" لا يلغى الدور الذى قامت به المواطنة فى إقرار المساواة بشكل كلي، وإنما يبين أن المواطنة - فى تلك الفترة - لم يكن لها التأثير الكبير مثلما هى فى زمنه، "المواطنة حتى نهاية القرن التاسع عشر لم تقدم الكثير لعملية تقليل اللامساواة الاجتماعية، إلا أنها ساعدت برغم ذلك على التقدم نحو الطريق الذى قاد إلى مباداة المساواة فى القرن العشرين"⁽³⁾.

ويرى "مارشال" أن بداية هذا الطريق الموصل إلى المساواة بين المواطنين إنما كانت مع التعليم الأساسى خلال القرن التاسع عشر، حيث اعتبر خطوة جعل الحصول على التعليم الأساسى لكل طفل "هى الخطوة الحاسمة الأولى على طريق إعادة تأسيس الحقوق الاجتماعية للمواطنة فى القرن العشرين"⁽⁴⁾. ففى رأى "مارشال" أن ضعف التعليم أو انعدامه يُعد عائقاً أمام المواطن كى يمارس دوره ويستفيد من حقوقه، فعلى سبيل المثال "تعد الحقوق السياسية بلا قيمة تذكر لو أن الأفراد بلا تعليم يؤهلهم لاستخدامها، بل إنهم أيضاً يدفعون ثمناً فى المجال الاجتماعى والاقتصادى بمنعهم من

(1) Ibid, PP: 24-25

(2) Ibid, P: 22

(3) Ibid, P: 40.

(4) Ibid, P: 26.

الاستفادة بالحقوق⁽¹⁾. فمارشال يعتبر أننا لا ينبغي أن ننظر لمسألة تعليم الأطفال على أنها مجرد عملية ذهاب إلى المدرسة، وإنما هي عملية توفير التعليم الكافي لمن سيصبحون مواطنين في المستقبل، ومن ثم فالعلاقة بين المواطنة والتعليم علاقة وثيقة جداً - في رأيه - والدولة عندما تضمن لكل طفل فرصة التعليم، فإنها بذلك تعرف طبيعة ومتطلبات المواطنة بحق⁽²⁾.

ويجادل "مارشال" هنا في نقطة أن فرض التعليم على الأطفال، أو بمعنى أصح، إجبار للمواطنين على تعليم أطفالهم يتعارض مع المبادئ الليبرالية التي تقرر أن كل إنسان له حق تقرير مصيره واختيار طريقه في الحياة، حيث يرى "مارشال" أن فرض التعليم على الأطفال لا يعد كذلك، لأن الأطفال أولاً لا يعدون ضمن المواطنين، كما أن الآباء قد لا يعرفون ما القرار السليم لمستقبل أبنائهم، كذلك فإن الموضوع يحتوى على "حق شخصي" بالإضافة إلى "واجب عام"، فالتعليم كواجب عام لا يُفرض على المواطنين فقط من أجل مصلحة الأفراد، بل من أجل الصالح العام، ذلك أن النظام الديمقراطي يحتاج إلى عمال متعلمين "قواجب كل فرد في أن يطور من نفسه وأن يتمدّن هو واجب اجتماعي، وليس واجباً شخصياً فقط⁽³⁾. ومن ثم فالتعليم هنا لا يخضع لقاعدة حرية الاختيار الشخصية، وإنما لقاعدة المسؤولية الجماعية.

وقد أدرك المجتمع الإنجليزي أهمية مسألة التعليم، وبدأت الحكومة تعمل على فرض التعليم الأساسي على كل المواطنين، كما عملت على أن يكون هذا التعليم بالمجان حتى لا تصبح ثمة صعوبة في أداء هذا الواجب الاجتماعي، ومن هنا "أصبح التعليم الأساسي بنهاية القرن التاسع عشر ليس

(1) Dahrendord, R., "Citizenship and Social Class", P: 39.

(2) Mavshall, T. H., "Citizenship and Social Class", P: 25.

(3) Ibid, P: 26.

مجانياً فقط، بل وإلزامياً أيضاً⁽¹⁾. وهى الخطوة التى كان لها أثر عظيم على تحقيق المواطنة وتأسيسها على قاعدة الحقوق، فكل المواطنين هنا سواء فى الحصول على الخدمات التعليمية المجانية. وبالتالي يمكن التقريب بين المواطنين، وصنع حالة من المساواة برغم وجود نظام الطبقات داخل المجتمع.

بقى أن نذكر أن "مارشال" بعد أن تحدث عن عدد من الخدمات التى تدخل ضمن إطار الحقوق الاجتماعية، فإنه تحدث عن مسألة كيفية التعامل مع تلك الحقوق، وقال إنه يوجد شروط لتحقيق مبدأ المساواة بين المواطنين من خلال الدعم الذى تقدمه الدولة، وقد صاغ تلك الشروط الموجهة لعملية الدعم فى صورة أربعة تساؤلات⁽²⁾:

- 1 - هل المساعدات تقدم لكل، أم لبعض الطبقات؟
 - 2 - هل ستأخذ تلك المساعدات صورة أموال مدفوعة، أم خدمات مقدمة؟
 - 3 - هل للحد الأدنى للمساعدات مرتفع أم منخفض؟
 - 4 - كيف نزيد حجم المال المخصص للمساعدات؟
- حيث يرى "مارشال" أن تلك الشروط الأربعة هى التى تحدد مدى الإنجاز المتحقق فى صنع المساواة بين الأفراد داخل المجتمع. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يشير "مارشال" إلى مسألة نظرة الحكومة والمجتمع لتلك المساعدات التى ينبغى أن تتغير بشكل يشير إلى أن تلك المساعدات هى حقوق للمواطنين وليست إعانات، وأن من يحصلون أو يستفيدون من تلك المساعدات هم على قدم المساواة مع من هم فى غنى عنها. ويرى "مارشال" أن تغيير تلك النظرة سيساعد كثيراً فى إنتاج مشروعات الرعاية وقوانين الحماية الاجتماعية التى تقدمها الدولة للمواطنين، وبذلك يمكن تجنب ما حدث

(1) Ibid, P: 26.

(2) Marshall, T. H. "Citizenship and Social Class", P: 54.

فى السابق "حيث وصمة العار التى كانت مرتبطة بقانون الفقراء أنه جعل كلمة "معوزون" **Paupers** كلمة ازدرائية لوصف الطبقة الاجتماعية"⁽¹⁾. مما جعل المستفيدين بخدمات القانون يشعرون بالمهانة أو بعدم الراحة على الأقل.

ويرى "مارشال" أن السير فى تنمية الشعور بين المواطنين بفكرة الحقوق الاجتماعية ما يساعد على قبولها بصدر رحب، ومن ثم ازديادها وانتشارها بين المواطنين، بحيث تصبح الخدمات المقدمة، لا الخدمات مدفوعة الأجر هى المعيار لمجتمع دولة الرفاهية"⁽²⁾. وبذلك يستفيد كل مواطن بتلك الخدمات، وتصبح المساواة على قاعدة المواطنة حقيقة واقعة. من هنا يمكننا أن نلخص ما سعى إليه "مارشال" فى هذا البحث فى عدد من المحاور الرئيسية، ولكن قبل ذلك علينا هنا أن نذكر أن هدف مارشال من هذا البحث هو إلقاء الضوء على العناصر الرئيسية - فى نظره - التى تعبر عن التأثير الهام للتطور السريع لمفهوم حقوق المواطنة على البنية الأساسية للمساواة الاجتماعية"⁽³⁾، أو بتعبير آخر تأثير المواطنة على اللامساواة. ففى رأى "مارشال" أن الصراع الاجتماعى الحديث يدور حول محاربة اللامساواة التى تعيق المشاركة المدنية الكاملة بالوسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وأيضاً وضع مؤهلات **entitlements** تحقق وضعية المواطنة الكاملة"⁽⁴⁾. على أن تكون محاربة اللامساواة تلك فى إطار المبادئ للليبرالية الفردية الراضية للمساواة المطلقة، والمقدرة لقيمة الموهبة الفردية، "فمارشال" يؤمن بأن الأفراد يمكن أن يقبلوا اللامساواة الاجتماعية طالما أنها مقبولة بشكل عام كمسألة

(1) Ibid, P: 55.

(2) Ibid, P: 58.

(3) Ibid, P: 85.

(4) Dahrendorf, R., "Citizenship and Social Class", P: 37.

شرعية⁽¹⁾. أى أنها تكون مقبولة لو أنها لا تشكل بوجودها إهانة أو إعاقة لبعض المواطنين، لهذا تعتبر نظرية مارشال محاولة للتعامل مع أمر واقع يظهر فى صورة وجود لكل من المواطنة والطبقة فى المجتمع الرأسمالي.

لما المحاور الرئيسية لنظرية "مارشال" تلك عن مواطنة الحقوق فهى تتلخص فى الآتى:

- 1 - إن المجتمع الرأسمالى اللبىرالى المؤمن بالمواطنة يعيش حالة من التناقض، حيث محاولة إظهار المساواة كمبدأ علم دلخ المجتمع، بينما يعيش الأفراد حالة من عدم المساواة تتمثل فى النظام الطبقي، مما يضعف من قيمة المساواة كمبدأ مثالى فى نفوس المواطنين، من هنا يحاول "مارشال" علاج حالة التناقض بين المساواة المياسية الرسمية فى حقوق التصويت، وبين استمرار حالة عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية الواسعة،... حيث يقترح "مارشال" مد رقعة المواطنة كوسيلة رئيسية لإزالة - أو على الأقل لوقف - هذا التناقض⁽²⁾.
- 2 - تمثل المواطنة عند "مارشال" مجموعة من الحقوق الأساسية [مدنية - سياسية - اجتماعية] نمت وتطورت على مدار ثلاثة قرون تبدأ بالقرن الثامن عشر وتنتهى بالقرن العشرين، بحيث تعتبر الحقوق الاجتماعية فى دولة الرفاهية قمة تلك المنظومة للحقوقية، لما توفره الدولة لمواطنيها من الخدمات الاجتماعية على قاعدة حقوق المواطنة التى تتيح لهم الحصول على الحد الأدنى من العيش الكريم داخل المجتمع، وهو يتوقع أن هذا الحد الأدنى الذى نشأ على أساس من الخدمات الاجتماعية العامة سوف يرتفع فى وقت ما للدرجة أن يقترب من مستوى الحد الأقصى، ومن ثم يصبح ما يستطيع الأغنياء شراءه

(1) Dwyer, P., "Understanding Social Citizenship", P: 41.

(2) Turner, B. S., "Outline of a Theory of Citizenship", P: 201.

بالإضافة إلى ذلك هي مجرد كماليات، فالخدمات العامة وليست الخدمات مدفوعة الثمن هي التي ستصير المعيار والأساس⁽¹⁾.

3 - إن تقديم الدولة للخدمات، لياً كان نوعها [صحية - مالية - تعليمية] إنما تكون في صورة حقوق، وعلى قاعدة المواطنة، بحيث يشعر الفرد بالراحة والكرامة وهو يتمتع بتلك الخدمات لا بالإهانة أو الدونية، كون تلك الحقوق جزءاً مكملًا لمفهوم المواطنة، فالذين يتمتعون بالمواطنة الاجتماعية يحصلون على حقوق اجتماعية وليس على إعانات⁽²⁾.

من هنا يمكننا أن نفهم نظرية "مارشال" عن المواطنة بوصفها خطوة من خطوات التيار المعتدل الليبرالية الذي ظهر بدءاً من نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر، حيث حاول أن يتجنب السلبيات الناتجة عن الرؤية الليبرالية الكلاسيكية من عدم تدخل الدولة في شؤون الأفراد مما نتج عنه تفاوت طبقي شديد ولا مساواة ظالمة، وأفسح المجال لتدخل الدولة بفرض مقاومة للامساواة وتحقيق العدالة الاجتماعية مع المحافظة على الثوابت الفكرية لليبرالية.

ب - نقد نظرية مارشال:

بعد أن شرحنا رؤية "مارشال" عن مواطنة الحقوق ودورها في التأثير على مسألة اللامساواة الاجتماعية في المجتمع الطبقي، بقى أن نظهر أوجه القصور في تلك النظرية عن طريق عرض أنواع من النقد الذي وجه إليها في السنوات التالية لظهورها، والواقع أن نظرية مواطنة الحقوق كان لها صدى واسع في الأوساط الفكرية للمهتمة بفلسفة السياسة ويعلم الاجتماع السياسي، مما حفز الكثير من الباحثين على تناولها بالنقد والتحليل طوال

(1) Fraser, N. & Gordon, L, "Civil Citizenship Against Social Citizenship", P: 93.

(2) Ibid, P: 90.

الخمسين عاماً للتالية لظهورها، خاصة وأن "مارشال" واصل الكتابة السنوات التالية لإصداره تلك النظرية حول موضوع الطبقة والمواطنة ودولة الرفاهية، مما كان له أثره على إشعال المجادلات الفكرية بينه وبين العديد من الكتاب ممن اهتموا بنقد النظرية وإظهار أوجه القصور فيها، خاصة من جانب أصحاب الفكر الليبرالي الكلاسيكي ممن يرفضون الحلول الوسطى، ويرفضون للتنازل عن المبادئ الليبرالية للفردية الموروثة من زمن "جون لوك" و"آدم سميث" بوصفها المُعبر الحقيقي والوحيد عن معنى الليبرالية. وسنحاول هنا أن نشرح بإيجاز أشهر الانتقادات الموجهة لنظرية "مارشال" عن مواطنة الحقوق، ونظراً لأن ليس كل النقد الذي وجه إلى تلك النظرية كان صائباً وفي محله، فإننا سنحاول في هذا الحيز أن نؤيد ما نراه صحيحاً منها، ونرد على ما نراه غير صحيح.

1- ضيق نظريته للمواطنة:

لتفتت الآراء تقريباً حول توجيه هذا للنقد لنظرية "مارشال" عن الحقوق، حيث رأى أكثر من واحد من الدارسين لنظرية "مارشال" أنه لم يخرج كلامه في هذا البحث عن حدود بريطانيا، ولم يقدم أى رؤية جديدة للمواطنة بخلاف ما يوجد فعلاً ببريطانيا، وهو ما اعتبره البعض ضيقاً فى الرؤية، وقصوراً فى تناول موضوع المواطنة مما دفع أحد الباحثين إلى أن يقول: "إنه من العدل أن نقول إن فهم "مارشال" لطبيعة المواطنة كان غاية فى المحدودية والخصوصية"⁽¹⁾. فالمواطنة بطبيعتها تختلف من بلد لآخر، مما يجعل الحلول التي قدمها "مارشال" فى نظريته لا تصلح بالضرورة لباقي بلدان العالم فهي حلول بريطانية.

كذلك فقد رأى بعض الباحثين أن لتقصير نظرية "مارشال" على نموذج بريطانيا يثير كثيراً من الشك حول مدى كفاءة النظرية للتطبيق فى غيرها

(1) Pierson, C., "The Modern State", P: 137.

من البلدان، "مارشال" وإن كان لم يذكر أن نظريته تخص بريطانيا أو إنجلترا تحديداً، إلا أنه لم يذكر غيرها من البلدان، مما يشكك في صلاحيتها للتطبيق في أماكن أخرى، "نظرية" مارشال ركزت بالأساس على حالة بريطانيا، بينما النظرية العامة للمواطنة - كأحد المظاهر الهامة للحياة السياسية الحديثة - يجب أن تؤخذ من منظور تاريخي مقارنة عن حقوق المواطنة، لأن سمات المواطنة تتنوع وتتغير إلى أصناف بتغير المجتمعات.. بينما لم يذكر "مارشال" أي دولة أخرى⁽¹⁾. وهو ما يجعل مواطنة "مارشال" محدودة المدى، فبريطانيا ليست كل العالم، ونظامها السياسي ليس النظام الوحيد، وكان الأحرى "مارشال" أن يشير إلى أن نظريته عن بريطانيا فقط، لو أن يحاول أن يقدم نماذج أخرى لمواطنة الحقوق.

2- نظرية "مارشال" تصنع مواطناً تكلياً:

وهو النقد الأهم الذي وجه لتلك النظرية، وهو نقد يتفق وأفكار التيار الليبرالي الفردي الكلاسيكي الذي يرفض تدخل الدولة في شؤون المواطنين، حيث يتهم هذا التيار نظرية "مارشال" بأنها بفكرتها عن المساعدات التي تقدمها الدولة للمواطنين في صورة حقوق ستجعل منهم مجموعة من المتواكلين المعتمدين على الدعم الحكومي، مما يوقف النمو الاجتماعي ويشكل خطراً على عملية التنمية بالضرورة. فوجهة نظرهم "أن" مساعدات دولة الرفاهية لا يمكن اعتبارها محررة للناس من فقرهم وتوكلهم بل بالأحرى مقيدة لهم بذلك الفقر، فمساعدات الدولة هي في الحقيقة عقبة في طريق المواطنة⁽²⁾. فالمواطن من المنظور الليبرالي ينبغي أن يتحلى بالإيجابية وليس بالسلبية والتواكل، والاعتماد على الدولة، وعليه كان من الضروري أن ينتبه "مارشال" إلى تبعات رؤيته على

(1) Turner, B. S, "Outline of a Theory of Citizenship", P: 205.

(2) Gunsteren, H. V, "Four Coneptions of Citizenship", P: 38.

المواطن نفسه؛ فاستمرار تقديم الدولة للدعم في صورة حقوق اجتماعية قد يقتل النزعة الإيجابية والطموح لدى المواطن، فإذا كانت الدولة توفر أساسيات الحياة الكريمة - كما يقول مارشال - فما الداعي للسعى إلى ما هو أكثر؟ من هنا تصبح مسألة الاعتماد على الدولة بدلاً من الاعتماد على النفس هي الأساس، وهو ما عبر عنه "مارشال" بقوله إن الخدمات العامة ستكون هي المعيار وليس الخدمات مدفوعة الثمن، لهذا يرى البعض أن الحقوق الاجتماعية في نظرية "مارشال" تعطي صورة للمواطنة غاية في السلبية⁽¹⁾.

غير أن هذا النقد غير منصف لرؤية "مارشال". فما قدمه "مارشال" في نظريته عن المواطنة إنما هو محاولة لمعالجة اللامساواة الاجتماعية، وقد ركّز في نظريته على ضمان وصول الدعم لمن هم في حاجة إليه بحيث يحقق معنى المساواة، وليس المساواة المطلقة، فالواقع يقول إن هناك مبدأً للمساواة موجوداً بين المواطنين، لكنّ للحقيقة أن هناك الكثير مما يحتاجه المواطنون ولا يقدر على الحصول عليه إلا القلة منهم، مما يفسد مبدأ المواطنة المتساوية، لذا يرى "مارشال" أن مساعدة الدولة لمن لا يقدر للحصول على الخدمة ما يقلل من حالات عدم المساواة داخل المجتمع، أما من يطمح في المزيد فلن يكون هناك ما يحقّه أو يمنعه، فالوضع هنا يختلف عن النظام الاشتراكي، فلا يفرض على مواطن أن يعيش في مستوى أقل مما يقدر هو أن يعيش فيه بحجة صنع مساواة اجتماعية. فالخدمات في رؤية "مارشال" متقدم للجميع (بما فيهم الأغنياء)، غير أن تلك الخدمة ستكون محددة - بطبيعة الحال - بإمكانات الدولة ومواردها، ومن يرغب في ما هو أفضل، فعليه أن يتحمل نفقة ذلك وفي نظر "مارشال" هذا أفضل من أن تكون الخدمات مدفوعة الثمن ولا يقدر عليها إلا القلة بينما يعيش الكثيرون محرومين منها، فالدولة لا تقف عائقاً في طريقة من يتمتعون بالطموح

(1) Pierson, C., "The Modern State", P: 138.

ويتسمون بالإيجابية، غير أنها في الوقت نفسه لن تُجوع وتُعذب المواطنين حتى تجبرهم على أن يكونوا إيجابيين.

3- مواطنة "مارشال" مواطنة حقوق بلا التزامات:

وهو النقد الذي تبناه أصحاب التيار المحافظ(*) في الفكر الليبرالي، حيث اعتبروا أن "مارشال" ركز في دراسته للمواطنة على فكرة الحقوق فقط، مما أعطى انطباعاً بأن المواطنة ما هي إلا مجموعة من الحقوق، بينما أهمل ذكر الالتزامات التي من المفروض أن لها الأهمية نفسها بالنسبة للمواطن، بل إنها عند البعض تعد أهم من الحقوق، لأن تلك الأخيرة مرتبطة برغبة المواطن في ممارستها بينما الالتزامات هي حقوق الدولة والجماعة السياسية على المواطنين، ومن ثم فتركها يشكل خطراً على البناء الاجتماعي، "المحافظون للجدد"(**) يعتقدون أن مواطنة "مارشال" الحقوقية قد صنعت مجتمعاً من الأفراد الذين يعرفون حقوقهم فقط، بينما لا يلمون إلا بالقليل من واجباتهم ومسؤولياتهم⁽¹⁾.

والحقيقة أن في هذا الاتهام "مارشال" شيئاً من الظلم؟ ذلك أن

(*) يرى أصحاب التيار المحافظ في الفكر الليبرالي أن المواطنة الحقبة هي التي تسميهم قيمة الالتزامات الواجبة على المواطن من النموذج اليوناني القديم، حيث التشديد على دور المواطنين في ظل دولة المدينة في حكم دولتهم عن طريق المشاركة للفعالة في المؤسسات التابعة للدولة.

(**) المحافظون للجدد Neo-Conservatives: تيار فكري ظهر في الولايات المتحدة يدعم فكرة استخدام القوة العسكرية والاقتصادية لأمريكا لنشر الليبرالية والديمقراطية، وحقوق الإنسان في باقي دول العالم، ويعد الأب الروحي لهذا التيار هو المفكر الأمريكي من أصل ألماني "ايو شتراوس" (1899 - 1973م)، ويعتقد الكثيرون من مفكري العرب أن هذا التيار له نزعة صهيونية، وأنه معادٍ للثقافة العربية والإسلامية.

(1) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 163.

"مارشال" قد حدد في كتابه الهدف من دراسته للمواطنة بأنها معرفة تأثير تلك الأخيرة على اللامساواة الاجتماعية، أى أن حيز دراسته إنما ينصب أساساً على مسألة حقوق للمواطنة ودورها فى سد الفجوة بين الطبقات فى المجتمع الرأسمالي، وبالتالي لم يكن هناك مجال للحديث عن الالتزامات والواجبات بشكل مستفيض، غير أن ذلك لم يمنع "مارشال" من التعرض لفكرة الالتزامات فى دراسته تلك، فعند حديثه عن الدور الذى قامت به الاتحادات العمالية فى الحصول على حقوق الطبقة العاملة فى بريطانيا تناول "مارشال" أهمية مسألة للواجبات بقوله: "إذا كانت المواطنة قد استخدمت فى عملية الدفاع عن الحقوق، فإن واجبات المواطنة والتى لها الأهمية نفسها - لا يمكن تجاهلها"⁽¹⁾. وقد أوضح هنا معنى واجبات المواطنة من وجهة نظره قائلاً: "إن الواجبات لا تطلب الإنسان أن يضحي بحرياته الفردية، أو أن يوافق بلا نقاش على كل قرارات الحكومة، لكنها بالأحرى تطلب منه أن تتسم أفعاله بشئ من الإحساس بالمسؤولية تجاه رفاهية المجتمع"⁽²⁾. فالمحافظة على الخير العام وعلى استمرار الجماعة هو الواجب الأهم عند "مارشال".

كذلك فقد عاد مارشال وتحدث عن للواجبات عند كلامه عن مسألة "واجب العمل" *The Duty to Work*، ومدى أهمية أن يكون لكل فرد فى المجتمع عمل يعمل، وكيف تغيرت النظرة إلى من لا يعمل من اعتبار المسألة شأن شخصى إلى كونها شأنًا عامًا⁽³⁾. وقد حاول "مارشال" أن يربط ذلك بحالة المواطنة ومسؤوليات الطبقة العاملة.

4- قصور رؤيته حول أسباب اللامساواة الاجتماعية:

حيث اعتبرت بعض للنمويات^(*) أن "مارشال" قد اختزل الأسباب

(1) Marshall, T.H., "Citizenship and Social Class", P: 70.

(2) Ibid, P: 70.

(3) Ibid, PP: 78-80.

(*) للمزيد عن تاريخ للتيارات النسوية ومواطنة للمرأة: انظر للفصل الرابع من البحث.

المؤدية إلى وجود اللامساواة داخل المجتمع في فكرة واحدة وهى النظام الرأسمالى أو اقتصاد السوق حيث يكون الفقراء بلا حماية من انتكاسات قد تضر أوضاعهم المادية أو تقدمهم وظائفهم، ومن ثم فقد عمل "مارشال" على استخدام مفهوم المواطنة الحقوقية لتدمير تلك اللامساواة الطبقيّة، بينما لم ينظر إلى الأسباب، الاجتماعيّة الأخرى والتي قد تؤدى إلى لا مساواة داخل المجتمع، فافتراضه الذى شاع فى فكر وتطبيق الديمقراطية الاجتماعيّة، يقوم على أن الهدف الأسمى للمواطنة الاجتماعيّة هو القضاء على اللامساواة الطبقيّة، وحماية المواطن من قوى السوق، متجاهلاً سائر مسببات اللامساواة وسائر للنظم والمواقع المؤثرة⁽¹⁾، أى أنهم يتهمون "مارشال" بأنه لم يقوم بدراسة أسباب اللامساواة وأنواعها المختلفة داخل المجتمع بحيث يدرك أن ما قدمه من حلول تتبنى على المواطنة الحقوقية لا يكفى للقضاء على اللامساواة؛ كما أن المواطنة نفسها ليس الهدف الأسمى لها هو القضاء على اللامساواة الطبقيّة فقط، فهناك لا مساواة مثلاً تقوم على الجنس (ذكر/أنثى) وهى غير مرتبطة بالطبقة، ومن ثم كان من المفروض على "مارشال" أن يحاول أن يتعرض لها.. لكنه لم يفعل.

5- مسألة الدعم الحكومي:

وبتلخص هذا النقد فى أن "مارشال" لم يوضح فى دراسته تلك كيف؟ أو من أين؟ ستأتى الأموال التى ستقوم الحكومة باستخدامها لتقديم الدعم الحكومى حيث "أخفق" "مارشال" فى أن يطور رؤية اجتماعية اقتصادية بشرح من خلالها كيف ستتولد وتنمو "المصادر" الضرورية لصنع دولة الرفاهية التى يتم بعد ذلك توزيعها على المستحقين فى صورة مساعدات طبية أو مؤسسات علمية للرفاهية⁽²⁾، حيث

(1) Fraser, N. & Gordon, L., "Civil Citizenship Against Social Citizenship", P: 93.

(2) Turner, B.S., "Outline of a Theory of Citizenship", P: 203.

إن تلك الأموال لا تمر في الدورة المالية المعتادة، فالمال الذي تتفقه الدولة على الرعاية الصحية أو التعليم أو غيرهما من صور الدعم الحكومي لدولة الرفاهية، لا يتجدد بصورة مباشرة، لهذا يتحتم على الدولة أن تضمن آلية لتجديد المال المخصص للإتفاق على هذا الدعم بشكل يضمن وفاءها بالترامتها تجاه المواطنين، وهو ما رأى منتقدو "مارشال" أنه قد عجز عن توضيحه، بشكل يجعل نظريته أقل قابلية للتطبيق، حيث إن عجز الدولة عن توفير الموارد المالية ينعمر نظرية "مارشال" من أسسها، وكان حري به أن يفرد حيزاً كبيراً من بحثه لشرح كيفية توليد الموارد المالية لدولة الرفاهية.

6- تضارب الحقوق:

وهو النقد الذي قدمه "أنطوني جيننز" (*) إلى نظرية "مارشال"، حيث لاحظ "جيننز" أن حقوق المواطنة ليست متحدة ولا متجانسة في نظام واحد، فالحقوق المدافعة عن الحريات - التي هي ثمرة كفاح الطبقة البرجوازية - لا يمكن أن تتوافق مع مطالب الرفاهية التي طورها الفكر الاشتراكي، وحركات الطبقات العاملة، وبينما الحقوق المدافعة عن الحريات تنزع إلى التأكيد والاعتراف بالسلطة السياسية والاجتماعية للملكية الخاصة على العمل، فإن حقوق الرفاهية تعد - ولو مبدئياً - التحدي للمحتل أو الأرجح أمام عملية تطبيق الرأسمالية كنظام اقتصادي (1).

(*) أنطوني جيننز Anthony Giddens: ولد عام 1938، عالم اجتماع بريطاني شهير، اشتهر بنظريته عن الهيكلية Structuration، له ما لا يقل عن 30 مؤلف ومقتى مفال، عمل مستشاراً لرئيس الوزراء البريطاني "توني بلير"، أدرج اسمه عام 2007 كخامس أكثر كتّاب يُرجع إلى مؤلفته في التاريخ من أشهر مؤلفاته التي تُرجمت إلى العربية: "الطريق الثالث" - "ما وراء اليمين واليسار".

(1) Ibid, P: 202.

أى أن "جينز" يرى أنه لا توافق بين الرأسمالية من جانب، وبين فكر دولة الرفاهية من جانب آخر. إلا أن "مارشال" كان يعتقد أن ذلك ممكن، فقد كان "مارشال" مدركاً لهذا التناقض والتعارض بين الرأسمالية وبين فكرة حقوق المواطنة، إلا أنه أكد على أنه يعمل فى نظريته من منطلق أنه يمكن صنع تلك المعادلة بين المبدأ الرأسمالي، وحقوق دولة الرفاهية؛ فهو يقدم منظوراً جديداً يختلف عن ذلك الذى قنمه التيار الاشتراكي، فهو لا يهدف - كما قال - إلى الوصول إلى مساواة مطلقة بل يعبر عن ذلك الفرق بين رؤيته ورؤية أى تيار اشتراكي قاتلاً:

"إنها حركة مزدوجة تعمل جزئياً من خلال المواطنة وجزئياً من خلال النظام الاقتصادي، وفى كل الحالتين للهدف هو القضاء على حالات اللامساواة التى لا يمكن اعتبارها شرعية، إلا أن معيار الشرعية هنا يختلف، ففي الحالة الأولى هو معيار العدالة الاجتماعية، بينما فى الثانية هو العدالة الاجتماعية المتحدة مع الضرورة الاقتصادية"⁽¹⁾.

أى أن "مارشال" يحاول أن يصنع مواطنة حقوقية تتوافق والنظام الاقتصادى الرأسمالى وبشكل يحافظ على الثوابت الليبرالية من دون أن يسبب حالة من اللامساواة الاجتماعية.

7- المواطنة والعولمة^(*):

هذا النقد وإن لم يكن نقداً لصلب النظرية، إلا أنه بمثابة نقطة ضعف فيها، وهو أن رؤية "مارشال" لم تعد فعالة فى ظل العولمة ونظام المؤسسات متعددة الجنسيات، حيث لم تعد الدولة القطرية هى المسيطرة على مقدرات

(1) Marshall, T. H, "Citizenship and Social Class", P: 77.

(*) العولمة Globalization: نظم عالمى يسعى لفتح دول العالم بعضها على بضع اقتصادياً وثقافياً بشكل يحول العالم إلى قرية صغيرة. للمزيد عن العولمة وعلاقتها بالمواطنة انظر الفصل الخامس من البحث.

الأمر دخلها. وبهذا تكون "مشكلة نظرية" مارشال¹ إنّه هي أنّها لم تعد ملائمة لمرحلة الرأسمالية العنصرية⁽¹⁾. حيث بات المتحكم في المنظومة الاقتصادية دخل الدولة متمثلاً في كيانات اقتصادية من خارجها، مما يقلل من دورها وبالتالي يريك رؤية مارشال تماماً.

ثالثاً - المواطنة والالتزامات:

سبق أن أوضحنا عند تعرضنا لموضوع علاقة المواطنة بالحقوق، أنّ الحقوق قد احتلت المكانة الأبرز بالنسبة للمواطنة، وذلك يرجع لأسباب تاريخية كما أسلفنا، حيث للنظرة التي كانت سائدة منذ الثورة الفرنسية (1789م) وحتى القرن العشرين كانت تركز على وصف المواطنة على أنّها مجموعة من الحقوق المستحقة للمواطن على الدولة سواءً كانت تلك الحقوق مدنية تتعلق بالحريات، أو سياسة ترتبط بالعمل السياسي، أو حتى اجتماعية تعبر عن المساعدات الحكومية.

غير أنّ تلك النظرة أحادية للجانب للمواطنة قد بدأت تتراجع شيئاً فشيئاً تحت ضغط الشكوك التي أثارها الباحثون في مفهوم المواطنة ابتداءً من القرن العشرين، حيث لم يعد مفهوم المواطنة للمعبرة عن الحقوق فقط مقبولاً عندهم لأسباب عدة، لعل أهمها رفض العقل والمنطق لقبول وجود حقوق للجميع وليس هناك ثمة التزامات على أحد، فالعقل يقول إنّ حقوقاً هي التزامات - في المقابل - على شخص آخر، وبالعكس. فالحقوق والالتزامات يعبران عن الحقيقة نفسها ولكن من جانبيين متقابلين، فحق (من) على (ص) هو واجب (ص) تجاه (من)⁽²⁾، أي أنّ الحقوق والالتزامات هما وجهان لعملة واحدة. فوجود الحقوق يعني بالضرورة وجود الالتزامات، وبالتالي لا يجوز أن ننظر لفكرة المواطنة من جانب واحد فقط (الحقوق)،

(1) Turner, B. S, "Outline of a Theory of Citizenship", P: 205.

(2) Jones (Henry), "The Principles of Citizenship", Macmillan Co., London, 1919, P: 138.

بينما يتم تجاهل الالتزامات والواجبات.

والحقيقة أن تلك الرؤية عن الالتزامات لم تكن وليدة القرن العشرين، فهي فكرة بديهية ترتبط بالعقل، لهذا فإن استنتاج وجود الالتزامات وأهميتها في المجتمع قد ظهر أيضاً بقوة فترة شيوع فكرة الحقوق في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وممن تعرض لتلك الفكرة في عجالة كان الفيلسوف توماس بين^(*) في كتابه الذي دافع فيه عن الثورة الفرنسية، إذ قال معلقاً على "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الذي قتمته الثورة:

"إن إعلاناً للحقوق، هو بالضرورة، إعلان للواجبات أيضاً، فأياً ما كان حقاً لي كإنسان، فهو حق لإنسان آخر، وهذا الحق هو بمثابة واجب، على أن أقوم به كما أحوزه"⁽¹⁾. ولعل "بين" هنا يلقى الضوء على أهمية إدراك المواطنين من البداية أن الثورة لم تأت كي تمنحهم حقوقاً فقط، وإنما تطلب منهم في المقابل للترامات، وأن المواطن الذي يقبل كل ما جاء في الإعلان من حقوق، إنما - في الوقت نفسه - يقبل أن سائر المواطنين يحوزون الحقوق نفسها التي تشكل للتراماً عليه نحوهم، ففكرنا الحقوق والالتزامات مقترنتان على الدول.

ونظراً لشيوع فكرة الحقوق لفترة طويلة مع قلة اهتمام بموضوع الالتزامات، فإن موجة الدفاع عن فكرة الالتزامات قد انطلقت من مبدأ أساسي، وهو أن المواطن كما هو حائزٌ على حقوق فهو مكلفٌ بالترامات - انطلاقاً من مسؤوليته التاريخية عن تسيير مؤسسات الدولة التي لن تقوم بعملها على

(*) توماس بين Thomas Paine (1737-1809م): فيلسوف ومفكر وسياسي إنجليزي، هاجر إلى الولايات المتحدة، وطلب باستقلالها عن بريطانيا، دافع عن الثورة الفرنسية واشتهر بآرائه التحررية، أهم مؤلفاته: "الذوق العام" Common Sense - "حقوق الإنسان".

(1) Paine, T., "Rights of Man", P: 70.

الوجه الأكمل إلا بمشاركة المواطنين الفاعلة ويحركهم المسؤول من ثم فإن معظم النظريات ترى أن القبول السلبي للحقوق يجب أن يكون مدعوماً باستخدام فعال للمسؤوليات والقيم⁽¹⁾. فالمواطن لا ينبغي أن يتحول في النهاية إلى مجرد متلق، يستقبل ما تمنحه الدولة له من الحقوق، بل عليه أن يؤدي لالتزاماته ويكون أكثر إيجابية ومشاركة في الجماعة السياسية داخل الدولة، وبهذا تنتظم للدائرة المعبرة عن حقيقة المواطنة كعملية يكون فيها المواطن حاكماً ومحكوماً في الوقت نفسه.

وكما تحدثنا عن تقسيم الحقوق إلى قانونية وأخلاقية، كذلك فإن الالتزامات تنقسم أيضاً إلى قانونية وأخلاقية، أما الأولى فهي التي نسميها الواجبات **Duties**، كدفع الضرائب وأداء الخدمة العسكرية... إلخ، وهي تُنفذ عن طريق المحاكم، كما أنها مدعومة بنظام من العقوبات.. ومواء كان القانون صحيحاً أو خاطئاً، فهو يُنفذ ويُطاع خوفاً من العقاب⁽²⁾.

غير أن هذا النوع الأول من الالتزامات لا يغطي إلا الجزء الأصغر من حيز المسؤولية الملقاة على عاتق المواطن، بينما يغطي النوع الثاني من الالتزامات الجزء الأكبر والأهم، حيث يقوم المواطن بأداء الالتزامات الأخلاقية ليس لأنها مناسبة ولكن لأن هذا السلوك يبدو صحيحاً أو صائباً من الناحية الأخلاقية⁽³⁾. فرغبة المواطن في الالتزام لا تصدر عن خوف من العقوبة، وإنما تكون نابعة من داخله، ومبنية على إيمانه بأن ما يفعله هو الصواب والأصح، أو كما قال "مارشال" هي أفعال تتسم بالشعور بالمسؤولية. وينتمي لهذا النوع الثاني من الالتزامات مشاركة المواطن الفاعلة في الحياة السياسية في دولته، وهو ما يمكن أن نسميه بالالتزام

(1) Routledge Ency. Of Philosophy, art: Citizenship, Vol. 2, P. 363.

(2) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 147.

(3) Ibid, P: 147.

السياسي، حيث يكون المواطن غير مجبر على المشاركة السياسية - فى أغلب الحالات - وإنما يشارك لشعوره بالمسئولية وبأن عليه التزاماً ما، لهذا "هـرق" هاربرت. ل. أ. هارت^(*). بين أن يكون الشخص "مجبراً" على فعل شيء، مما يعنى أن هناك عنصر إكراه، وبين أن يكون لدى الشخص "التزاماً" بأن يفعل شيئاً ما، مما يعنى اللوجب للخلقى فقط⁽¹⁾.

من هنا يمكننا أن نعرف الالتزام عموماً بأنه مطلب أو صيغة إجبار (قانونى أو أخلاقي) للإنسان بأن يتصرف بطريقة محددة، أما الالتزام السياسى فهو أهم صور الالتزام الخلقى، ولذى يعبر عن واجب المواطن فى أن يعترف بسلطة للدولة وأن يخضع لقوانينها ويطيعها⁽²⁾، فالدولة هى التى تعمل على منح المواطن حقوقه، وبالتالي يتوجب على المواطن إذا كان يقبل تلك الحقوق أن يقبل أيضاً بأن يوفى بالتزاماته تجاه الدولة وسائر المواطنين، وهذا لن يتم بشكل كامل بمجرد طاعة للقانون فقط، وإنما بالشعور بعظيم الاحترام والتقدير للدولة نفسها، فالالتزام السياسى لا يعنى واجب الطاعة لقانون بعينه، وإنما بالأحرى واجب المواطن فى أن يحترم ويطيع للدولة نفسها⁽³⁾. وبذلك يصبح المواطن ليس ملتزماً بما هو واجبٌ عليه قانوناً فقط، بل إنه يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بأن يكون ملتزماً أمام نفسه باحترام للدولة ومؤسساتها، ويظهر ذلك فى إيجابية المشاركة فى تلك المؤسسات بفرض الحفاظ على الجماعة السياسية ووجودها أى أن الالتزامات هى النصف الثانى من المواطنة بينما الحقوق تشكل النصف الأول، "ذلك يمكننا أن ننظر للالتزام بوصفه جزءاً

(*) هاربرت ليونيل لودلفوس هارت H. L. A Hart (1907-1992م): أستاذ القانون بجامعة لكسفورد.

(1) Ibid.

(2) Heywood, A., "Key Concepts in politics", P: 140.

(3) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 153.

تركيبياً فى بنية للمواطنة⁽¹⁾، فكما أن المواطن يحصل على حقوقه داخل الجماعة السياسية بناءً على قاعدة المواطنة، كذلك فإنه يؤدي للترامته بناءً على القاعدة نفسها.

فالمواطن يسدد دينه للدولة عندما يؤدي للترامته، فالمواطنون ليسوا مجرد مجموعة من حائزي الحقوق ممن لهم القدرة على المطالبة بها من دولتهم، وإنما عليهم أيضاً، واجبات والترامات تجاه الدولة التي تولتهم بالحماية والرعاية والاهتمام⁽²⁾. وإنما يفعلون ذلك - أى يحصلون على حقوقهم ويؤدون للترامتهم - على قاعدة المواطنة.

والواقع أن فكرة للولجيات أو الالتزامات إنما قُبلت على مبدأ "العقد الاجتماعي" حيث يلتزم المواطن بطاعة الدولة في مقابل أن تكفل له الأمن، وذلك وفقاً لراي "هوبز"، لما عند "لوك" فهو يطيع ويشارك بإيجابية في الحكم أيضاً، بينما "روسو" يجعل السيادة للشعب ولا يمكن أن تنتزع منه أو أن يتخلى عنها، وبالتالي تصبح قضية مشاركته ليست أمراً اختيارياً.

وبينما أيد عدد من المفكرين فكرة ارتباط الالتزامات بالتعاقد، هناك من رفض تلك الفكرة "وذهب إلى أبعد منها حيث اقترح أن الالتزامات، والمسؤوليات والواجبات ليست مجرد علاقة تعاقد وإنما هي صفة جوهرية لأي مجتمع مستقر"⁽³⁾ مما يعنى أن مسألة الالتزامات مسألة طبيعية لا تعاقدية، حيث لا يمكن أن يكون هناك حقوق للمواطن دون أن يكون عليه للترامات، "فلو أن كل المواطنين كانوا حائزين على حقوق فقط، بينما كل الالتزامات تقع على عاتق الدولة، فإن الحياة المنظمة المتمدنية تصبح مستحيلة: فالأفراد الحاصلون على حقوق والذين لا يعترفون بأى للترامات هم غير منضبطين وخارجين عن نطاق

(1) Heywood, A., "Key Concepts in Politics", P: 140.

(2) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 137.

(3) Ibid, P: 148.

القانون⁽¹⁾، أى أن فكرة الالتزام هى فكرة مكونة ليس فقط لمفهوم المواطنة بل للمجتمع المدني كله.

ولعل لدافع وراء قبول فكرة الالتزامات الطبيعية، هو محاولة مقارنة مسألة "الالتزام" بمسألة "الحق"، فإذا كان المجتمع المدني قد أنشئ من أجل الدفاع عن الحقوق الطبيعية، أى أنه كانت هناك حقوق فيما قبل التعاقد لتأسيس المجتمع، وبما أن الحقوق تستدعى - منطقياً - وجود التزامات فى المقابل، إذن فإن هناك للالتزامات طبيعية فيما قبل العقد أيضاً.

وحتى فى حالة التشكيك فى مسألة ارتباط الحقوق بالالتزامات، والقول بأن هناك حقوق لا يقابلها التزامات، فإنه فى هذه الحالة يكون لدى الإنسان التزام بقبول فكرة أن الحق متاح للآخر، فلو أخذنا مثال "ماربرت هارت" عن رجلين يرى كل منهما قطعة نقود على الأرض، وكل منهما الحق فى أن يلتقطها، ولا أحد منهما عليه التزام بأن يترك الآخر يلتقطها، (برغم أن كل منهما ملزم بالألا يستخدم القوة)⁽²⁾. حتى فى هذه الحالة يكون الإنسان ملزماً بأن يعترف للآخر بالحق نفسه الذى له فى قطعة النقود، حتى لو أدى ذلك إلى إشكالية: من سيحصل عليها؟ أى أنه فى تلك الحالة هناك (حق) لكل منهما فى الحصول على قطعة النقود، وهناك (التزام) من كل منهما بقبول أن الحق السابق ليس له وحده، ففى كل الأحوال الحق دائماً مقترن بالالتزام.

وقت لاقت فكرة الالتزامات الطبيعية **Natural Obligations** رواجاً عظيماً، خاصة أنها تتخطى الثغرات^(*) الموجودة فى فكرة الالتزامات

(1) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 148.

(2) Barry, N. P., "An Introduction to Modern Political Theor", P: 240.

(*) ولعل أشهر تلك الثغرات ما تتعلق بالترام للطفل بطاعة والديه برغم أن عمره لا يسمح

له بالدخول فى العقد الاجتماعي، مما يثير تساؤلاً حول وجود التزام من لم يكن طرفاً فى العقد، أو ممن يدعى أنه لم يوافق على شروط العقد وأنه ليس طرفاً فيه، ومن ثم ليس عليه للترام بأن يؤدي أى نوع من الواجبات، وهى الثغرات التى تخفى مع فكرة الالتزامات الطبيعية حيث الالتزام موجود مع وجود العقد أو من قبل وجوده.

للتعاقدية **Contractual Obligations**، وقد استفاد التيار الليبرالى المحافظ منها فى ترسيخ فكرته عن أسبقية الفرد على المجتمع، حيث إن الفرد لديه حقوق وعليه التزامات من قبل أن يظهر المجتمع، مما يعضد الفكرة الليبرالية عن أن المجتمع هو بالأساس تجمع من الأفراد، ومن ثم فالقيمة الأعلى التى ينبغى للفكر السياسى الاهتمام بها هى "الفرد" لا المجتمع. والحقيقة أن مسألة الالتزامات قد ظلت منذ ظهور الفكر الليبرالى وحتى اليوم مسألة محورية عند التيار المحافظ، حيث إن الصورة التى يرسمها هذا التيار للمواطن الإيجابى ذات وجهين: الأول "يركز على مسألة الاعتماد على النفس وأن يقف المواطن على قدميه (أى لا يعتمد على مساعدات الدولة)، والثانى يشدد بشكل تقليدى محافظ على فكرة الواجب والمسؤولية"⁽¹⁾، ذلك أن مشاركة المواطن فى الحياة السياسية هى السبيل لضمان سير المؤسسات الديمقراطية بشكل منتظم، وعليه يكون لدى المواطن هنا شعور بالمسؤولية نحو الجماعة السياسية، فواجب كل مواطن ومسؤوليته هو ضمان استقرار المجتمع واستمراره.

ولعلنا لو حاولنا أن نبحث عن أصل تلك الفكرة نجدها عند اليونان قديماً، حيث المواطنة لم تكن تعنى آنذاك مجموعة من الحقوق كما هى الحال الآن، وإنما بالأحرى مجموعة من الالتزامات، "فكرة الواجب كانت بالتأكيد هى المكون الأهم لمفهوم المواطنة القديم"⁽²⁾. لهذا لم يكن يمارس كثير من المواطنين للنشاط السياسى فى ذلك الحين، كونهم كانوا ينظرون إليه بوصفه للتراماً وواجباً، لا امتيازاً وحقاً، مما جعل الدولة تعطى مكافآت للحضور فى جلسات المجالس التشريعية وغيرها من مؤسسات الدولة بغرض تشجيع المواطنين على ممارسة دورهم والقيام بأعبائهم والالتزامهم نحو الجماعة

(1) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 162.

(2) Pierson, C., "The Modern State", P: 139.

ونظراً لتتوع فكرة للواجبات وتتبعها بحصب تتوع الأدوار التي يلعبها الفرد داخل المجتمع، فإننا سنركز هنا على مسألة الالتزامات السياسية، لأن موضوعنا في الأساس يهتم بالمواطنة وكيفية ارتباطها بفكرة الالتزام داخل الجماعة السياسية وكيف يكمل فكر "الالتزام" ما بدأه فكر "الحقوق" من صنع المواطنة الحديثة في الأيديولوجيا الليبرالية.

أ - الالتزامات السياسية:

إن فكرة "الالتزام السياسي" تعد - بلا شك - من أهم الأفكار التي يبنى عليها النظام والفكر الديمقراطي، فإذا كان هذا الأخير يعنى أن يكون الشعب هو الحكم أو أن يكون له الدور الأهم في الحكم، فذلك بالضرورة يستلزم أن يشارك هذا الشعب - عن طريق أفراد - في الحياة السياسية بشكل فعال حتى تتحقق الديمقراطية. وأفراد الشعب للذين هم في النهاية مواطنون يجب أن يدركوا أن عليهم التزام سياسى يتعدى مجرد أداء الواجبات القانونية من أداء للخدمة العسكرية، ودفع الضرائب، واحترام القانون، وإنما هم أيضاً مطالبون بأداء أدوارهم في تسيير المؤسسات التي عن طريقها تتحقق المثل للديمقراطية العليا.

من هنا يمكن أن نفهم أهمية الدور الذي تؤديه فكرة الالتزام السياسي في الفكر الغربي اليوم، فالمسؤول حول الالتزام السياسي هو المولد لأغلب المجادلات في النظرية السياسية⁽¹⁾، فتلك المجادلات والمناقشات إنما تدور حول ماهية الالتزام السياسي، وحدوده، وصفات المواطن الملتزم ودوره... إلخ. وتكتسب تلك المناقشات أهمية من منطلق أن أغلب المواطنين اليوم - حتى في أعرق الديمقراطيات الغربية - غير مهتمين بمسألة الالتزام

(1) Leca (Jean), "Individualism and Citizenship", In: Turner, B. S. & Hamilton, P., "Citizenship: Critical Concepts", Vol. 1, P: 149.

السياسي، وإنما يكتفون في أغلب الأوقات بأداء الواجبات القانونية فقط خوفاً من العقاب بينما ينفقون معظم أوقاتهم في تحقيق مصالحهم الفردية والعائلية، غير مفسحين للنشاط السياسي إلا حيزاً صغيراً من وقتهم.

وقد اتفق العديد من الباحثين في الفكر السياسي على أن للصورة الأكثر تعبيراً عن الالتزام السياسي إنما هي المشاركة السياسية، بل أن التيار الليبرالي المحافظ قد شدد كما قلنا على فكرة الالتزام السياسي بوصفها واحدة من الأفكار التي تبرز دور الفرد المواطن كحاكم ومحكوم في الوقت نفسه، بل إنهم يرون "أن للفضيلة الأولى للمواطنة هي الالتزام بالمشاركة للفعالة في الجماعة السياسية لدخل الدولة"⁽¹⁾، فصورة المواطن السلبى الذى يكتفى بالمطالبة بحقوقه فقط، لم تعد مقبولة في الفكر الليبرالي، وإنما أصبح المواطن المثالى هو ذاك الذى يطالب بحقوقه، ويؤدى في الوقت نفسه لالتزاماته في صورة عملية تبادلية، يدعم فيها المواطنون الدولة حتى تصبح قادرة على أداء حقوقهم بعد ذلك.

فالمواطنة لا تعنى أن يكون الفرد منتبهاً إلى الدولة فقط، وإنما تعنى أيضاً أنه صاحب سلطة وسيادة بوصفه واحداً من الشعب، وعليه أن يتصرف وفق هذه المسؤولية^(*) لهذا فإن فضيلة هذا المفهوم - المواطنة - تتطلب

(1) Pierson, C., "The Modern State", PP: 149-150.

(*) في بعض الدول التي تعنى الديمقراطية فيها من العديد من المشكلات على مستوى التطبيق - مثل مصر - يعتقد المواطن ليمه بمبدأ سيادة الشعب، مما يدفعه إلى العزوف عن المشاركة ويعتقد الرغبة في أداء دوره في العملية السياسية، ويتحول إلى مواطن سلبى غير مكثرت بأداء لالتزاماته السياسية أو حتى المطالبة بحقوقه. وفي هذه الحالة يجب على الدولة أن تعمل على تشجيع المواطنين على المشاركة - خاصة للشباب - وذلك عن طريق تبني المشروعات القومية وتخفيفهم على الانخراط في العمل الحزبي، وفي الأعمال التطوعية في المجالات السياسية وغير السياسية (البيئة ومحو الأمية... إلخ)، وفي ممارسة حق التصويت، وفي أنشطة مواجهة الأزمات. وذلك عن طريق إعداد قواعد بيانات للمواطنين، وتقديم حوافز -

كثير من مجرد طاعة القوانين ومراعاتها، إنها مسألة استخدام حكيم ومسؤول للسلطة وفى مواقف حيازة القوة⁽¹⁾. فالمواطن يدرك أن التزامه السياسى النابع من قناعاته بأهمية دوره هو الذى يدفعه للمشاركة فى الجماعة السياسية والتعاون مع سائر المواطنين لما فيه الصالح العام، ويظهر هذا بوضوح فى المواضع التى تكون الكلمة فيها له مثل (الانتخابات - الاستفتاءات - ... إلخ)، فالمواطن الذى ينتخب أصحاب الأفكار المتطرفة، أو الذى يبيع صوته الانتخابى فى مقابل المال، إنما يعد تصرفه خالياً من المسؤولية.

أما من يتقاعس عن المشاركة أصلاً، فهو يتخلى عن تأدية التزامه السياسى، كونه يهدد مؤسسات الدولة بالشلل، فلو لم يتقدم أحد للترشح للوظائف العامة، أو لم يذهب أحد لصناديق الانتخاب، فإن شغل تلك الوظائف يصبح مستحيلاً، مما يعطل مؤسسات الدولة عن العمل، ومن ثم ينهار النظام بكامله، وبالتالي تصبح الدولة عاجزة عن تحقيق الغرض الذى أنشئت من أجله وهو الخير العام. غير أن المشكلة تكمن هنا فى أن معظم المواطنين فى البلدان الديمقراطية لم يعودوا مهتمين بمسألة المشاركة اليوم، "فتلك الرؤية - التى تنادى بضرورة المشاركة - تصطدم مع لفهم الحديث للحياة الجيدة

سمادية ومعنوية لهم، وتنمية للثقافة السياسية بينهم، ومحاولة حل مشاكلهم لتحفيزهم على المشاركة، وإبراز نماذج للنجاح والقوة لأملهم، وحين يلاحظ المواطن أثر مشاركته فى صنع القرار السياسى متعود إليه فثمة فى مبدأ سيادة الشعب، ومتريد معدلات للمشاركة وصورها بالضرورة. للمزيد عن طرق معالجة أزمة المشاركة السياسية انظر:

(1) السيد عليوة، للمشاركة السياسية، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 2000.

(2) سعد إبراهيم جمعة، الشباب والمشاركة السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

(3) Gunster, H. V, "Four Conceptions of Citizenship", P: 45.

فى العالم الغربى؁ فمعظم للناس اليوم يجدون سعادتهم العظمى فى حياتهم العائلىة؁ أو فى أعمالهم؁ أو فى دينهم؁ أو فى أوقات فراغهم؁ لكن ليس فى السىاسة. إن المشاركة السىاسىة ىُنظر لها بوصفها أمراً اتفاقياً (يحدث بالصدفة)؁ وعادة ما تمثل عبئاً ضرورياً؁ الغرض منه للتأكد من أن للحكومة تحترم وتدعم حرية الأفراد فى متابعة مشروعاتهم الخاصة أو ما يتعلق بها⁽¹⁾؁ أى أن فردىة الأفراد؁ ومصالحهم الخاصة تطفى على اهتمامهم بالشأن العام؁ وهو ما يدفع المواطن بعد ذلك إلى للتخلى عن مسؤولياته والتزاماته مرتكناً على سائر المواطنين فى قضائنا نىابة عنه؁ وهو ما يهدد كما قلنا بانتهيار نظام إدارة الدولة؁ فالمطالبة بمواطنة فعالة اليوم تعنى محاربة الجاذبية الرهيبية للحياة الخاصة أو للفردىة⁽²⁾. حتى يمكن جذب المواطن من محيطه الفردى إلى الحياة العامة؁ وحثه على القيام بمسؤولياته.

ولعل تلك الأزمة المتعلقة بالالتزام السىاسى؁ ويتحمل المواطن لمسؤوليته؁ تظهر لنا عندما يصبح المواطنون غير مدركين فعلياً لخطورة تقاصهم عن أداء التزاماتهم؁ خاصة وأن الحكومات مهما حاولت أن توجه المواطنين إلى الالتزام؁ أو أن تغرس تلك الثقافة فيهم دون أن يكونوا هم على استعداد لتقبل ذلك؁ فإنها لن تنجح أبداً. فلا يمكن بأى حال من الأحوال سد الثغرة التى يحدثها نقص الوعي السىاسى لدى المواطن بأهمية التزامه بمسؤولياته السىاسىة؁ وهو ما يحدث فعلاً اليوم حتى فى البلدان العريقة فى الديمقراطية⁽³⁾؁ فهذه المشكلة قد لا

(1) Routledge Ency. Of Philosophy, art: Citizenship, Vol. 2, P: 364.

(2) Ibid, P: 364.

(*) إن للدراسات التى أجريت على معظم البلدان الديمقراطية لصاب مدلات الإقبال على التصويت Voter Turnout خلال الأربعين عاماً الماضية أظهرت ترجيحاً ملحوظاً على المشاركة السىاسىة فى الديمقراطيات الراسخة مثل أوروبا والولايات المتحدة واليابان وحتى دول أمريكا اللاتينية منذ عام 1960م؁ الأمر الذى أثار جدلاً بين علماء السىاسة حيث طال هذا التراجع فى نسب المشاركة صوراً أخرى مثل: الانضمام للأحزاب بشكل-

تكون خطيرة ما دلم الناس يتصرفون بمنتهى المسؤولية: فهم يشاركون فى الانتخابات ولا يصوتون لأحزاب تنافس الديمقراطية، ولديهم تأمين صحى ولا يدعون للمرض إلا حين يمرضون حقاً، إلا أن هذا الزمن قد انتهى، فالعديد من الناس أصبحوا لا يظنون بأقلامهم الأماكن المخصصة للتصويت، والأحزاب المناهضة للديمقراطية أصبحت تجنى أصولاً انتخابية، والناس تعمل ولا تسفع الضرائب، ويدعون للمرض ومع ذلك يواصلون جنى المال من أماكن أخرى، ويروغون بمهارة كل محاولة لتمييز المخادعين من الصادقين⁽¹⁾.

فواقع الحال أن المواطن اليوم أصبح يجيد المطالبة بالحقوق، بينما ليس لديه أنى وعى بأهمية التزامه بمسؤوليته، حتى أضحي الشخص الذى يجيد التهرب من واجباته والتزاماته شخصاً مميزاً، بل إن البعض أصبح يفاخر بقدرته على التهرب من الجيش، أو من دفع الضرائب أو بتفاخر ببراعته فى التفاوض على بيع صوته الانتخابى مقابل أكبر قدر ممكن من المال. وهو ما يدل على قلة الوعي بأهمية دور المواطن فى النظام الديمقراطى، والذى جعل المواطن مراقباً لأداء الحكومات بشكل مباشر أو غير مباشر، ومشاركة المواطن فى الحياة السياسية بكافة صورها إنما هى إشارة من المواطنين للحكومات بأنهم يراقبون ويتابعون، ومن ثم يضمن المواطنون أن الأداء فى مؤسسات الدولة يسير بالشكل الذى يحقق للنفع العام، وليس للنفع لبعض أصحاب المصالح الخاصة.

”تطوعى، وحضور الجلسات المدنية كمرشحين، والمشاركة المدنية مثل الذهاب للكنائس، أو عضوية النقابات والاتحادات والجمعيات المدنية، إلا أنه كان هناك ارتفاع فى نسب المشاركة فى صور أخرى مثل المقاطعة والتظاهر والتبرع للصلوات الانتخابية.

Nohlen (Dieter), “Voter Turnout Since 1945: A Global Report”, 3rd (ed), International IDEA, Stockholm, 2002.

(1) Gunsteren, H. V, “Four Conceptions of Citizenship”, P: 39.

غير أن هناك سؤالاً منطقياً قد يثار حول مسألة الالتزام السياسي، وهو إذا كان الالتزام السياسي في صورته العامة هو طاعة القانون وتنفيذه، واحترام الدولة والحكومة التي تعمل على منح المواطن حقوقه وتحصيتها، فهل هذا الالتزام أمر مطلق، أم أنه مُحدد؟

والحقيقة أن الإجابة عن هذا التساؤل نجدها عند "جون لوك" الذي عبّر صراحة عن أن الالتزام من جانب المواطنين إنما يرتبط بأداء الحكومة لدورها وحمايتها للحقوق الطبيعية، إذن فالالتزام السياسي ليس مطلقاً، فالمواطنون عليهم الالتزام بطاعة الحكومة فقط في حالة احترام الحكومة لتلك الحقوق الأساسية، وحينما تتحول الحكومة إلى طغيان غاشم (من حق الشعب أن يغيرها أو يعطلها، ويؤسس حكومة جديدة). وهذا وفق إعلان الاستقلال للولايات المتحدة الأمريكية⁽¹⁾. حيث يكون للزام المواطن في الدولة الديمقراطية إنما هو رد فعل للالتزام آخر من جانب الحكومة تقوم بموجبه بحماية للحقوق والحريات. غير أن فكرة الالتزامات المحددة تثير في الوقت نفسه مخاوف للعديد من المفكرين الليبراليين والمحافظين منهم تحديداً، فهم عادة قلقون من الاعتراضات والتمرد والثورة، كما أنهم غير غافلين عن فوائد ومميزات الحكومة القوية⁽²⁾. ومعنى ذلك أن من المحتمل ظهور جماعات وطوائف تدخل المجتمع تعتبر أن الحكومة لم تقدم لهم حقوقهم المستحقة، وأنها لم تدافع عن الحريات، مما يعد مبرراً لعدم الاعتراف بها والثورة عليها كما سبق وذكر "جون لوك"، وهو الأمر الذي يهدد انهيار الدولة ويفتتها، لهذا قد يكون وضع للترامات مطلقة هي الوسيلة المثلى في نظر البعض لضمان بقاء الاستقرار للجماعة السياسية والسؤال الآن: ما الذي ينبغي على المواطن الإيجابي أن يفعله من أجل أن يكون قد أدى ما عليه من

(1) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 154.

(2) Ibid, P: 155.

التزامات سياسية؟ أو بتعبير آخر، ما متطلبات الوفاء بالالتزام السياسي.

ب- الالتزام السياسي ودور المواطن:

إن الديمقراطية الحق لا تتلخص فقط في طاعة القوانين، وإنما أيضاً ينبغي على المواطن الإيجابي أن يكون ناقداً ومراقباً لأداء الحكومة، وحتى يضطلع المواطن بهذا الالتزام، فعليه أن يكون مؤهلاً له بأن يتميز بأربع صفات ضرورية:

- 1- التسامح.
- 2- للمشاركة الفعالة.
- 3- المعلومات.
- 4- الدعم للحكومة.

1- التسامح Tolerance:

حيث ينبغي أن يكون لدى كل مواطن صفة قبول الآخر داخل جماعته السياسية، حتى لو كان هذا "الآخر" مختلفاً عنه ثقافياً أو دينياً أو عرقياً، فعدم وجود تنوع داخل المجتمع يؤثر سلباً على الديمقراطية، "قلو أن" لبعض تم منعه من نشر الأفكار غير الشعبية فلن تتحقق في هذه الحالة الديمقراطية... فعلى الأقل يجب على معظم المواطنين في النظام الديمقراطي أن يسمحوا للجماعات المختلفة بالتعبير عن أوضاعها بشكل حر، فلو أنهم لم يفعلوا ذلك يكون هناك خطر يتمثل في عدم وجود العديد من الخيارات أمام الناخب لينتقى من بينها⁽¹⁾.

وفي تلك الحال يصبح المواطن عقبة في سبيل تحقيق الديمقراطية الحق بدلاً من أن يكون عوناً لها. كما أن تحلى المواطن بصفة التسامح وقبول الاختلاف، والعمل على ذلك إنما يدل على اهتمام منه بالخير العام،

(1) Shively (W. Phillips), "Power and Choice... An Introduction to Political Science, 7th (ed), MacGraw-Hill, New York, 2001, P:144.

وبضمان استمرار الجماعة السياسية، وليس مجرد طاعة القوانين المكتوبة، وبذلك يكون قد اتخذ خطوة هامة نحو أداء التزاماته وتحمل مسؤولياته.

2- المشاركة الفعالة Active Participation:

حيث يقوم المواطن من خلال مشاركته بأداء أبرز التزاماته السياسية وهي المشاركة في الحكم فالسلطة في النظام الديمقراطي تشبه الطريق ذي الاتجاهين، لذلك على المواطنين أن يتحركوا بشكل حقيقى لممارسة سلطاتهم على الحكومة... فلو أنهم لم يفعلوا ذلك، تكون الدولة ببساطة غير ديمقراطية، حيث تمارس للحكومة سلطتها على المواطنين، ولا يحدث العكس⁽¹⁾، فالمواطنة هي القدرة على أن يكون للشخص حاكماً ومحكوماً في الوقت نفسه، وإذا كان وضعه كمحكوم يجعله يحصل على حقوق المواطنة، فإنه كحاكم عليه الالتزام بالمراقبة والمتابعة لكل من يشغل منصباً عاماً في الحكومة، حتى يمكنه أن يتأكد من أن الحكومة تقوم بعملها على الوجه الأمثل.

والمشاركة وإن لم تكن واجباً قانونياً في عدد كبير من بلدان العالم الديمقراطي، إلا أنها تمثل الالتزام الأخلاقي الأهم الذي يقع على عاتق المواطن، فمعظم الدساتير الغربية تترك أمر للمشاركة السياسية لضمير المواطنين ووعيمهم، وتكتفى ببث حملات التوعية والإرشاد لحث المواطنين على المشاركة والقيام بأدوارهم في صنع الديمقراطية، واستمرار الجماعة السياسية.

3- للمعلومات Informations:

حيث إن البحث عن المعلومات التي تتعلق بالشأن العام هو أحد التزامات المواطن، فلو أن المواطن قرر أن يكون إيجابياً وفاعلاً في الحياة السياسية، فعليه أن يكون ملماً بالوضع السياسى في مجتمعه، ولن يتأتى له

(1) Ibid, P: 144.

ذلك إلا عند حصوله على المعلومات الكافية، لهذا تصبح مسألة البحث عن المعلومات من المسائل الجوهرية بالنسبة للمواطن الإيجابي الراغب في تأدية التزاماته، فلو أن المواطنين لا يفهمون ما الذى يحدث بالضبط، يمكنهم أن ينشطوا كما يحبون لكنهم لن يكون لهم إلا تأثيراً ضعيفاً على أفعال الحكومة.. فالديمقراطية تتطلب أيضاً أن يكونوا على دراية بما جرى من أحداث⁽¹⁾.

فثقافة المواطن السياسية ووعيه بالظروف الاجتماعية في مجتمعه، وخبرته التى يكتسبها من ممارسته المتكررة للعمل السياسي، كل هذا يُصقل أداءه السياسي، ويجعله أكثر تأثيراً في الحياة السياسية، وأكثر فهماً لدوره والتزاماته. فبحث المواطن عن المعلومات يجعله بمرور الوقت على درجة عالية من الإدراك والوعي تحميه من أن يندفع بالكلام المزيف الذى يُستخدَم من قبل العاملين بالسياسة في دولته، بغرض تحقيق انتصارات سياسية ومكاسب حزبية على حساب المنفعة العامة، كما أن المعلومات تمكنه من الربط بين المصلحة الشخصية المحدودة وبين المصلحة العامة، بحيث يستطيع أن يعمل في الاتجاه الذى يحقق المصلحتين، ومن ثم يستطيع أن يحول التغيرات السياسية الحادثة في مجتمعه من نطاقها العام البعيد إلى نطاق أضيق يرتبط به وبمصلحته، أى أن يعرف كيف يؤدي التزاماته وفي الوقت نفسه يحقق مصالحه.

4- الدعم للحكومة Support for The State:

وهي مسألة هامة تتعلق بالتزام المواطن باحترام الدولة وقوانينها، وفي الوقت نفسه التزام المواطن بالقيام بدوره المراقب والناقد لأداء الحكومة بشكل لا يخل بالتزامه السابق باحترام الدولة، فالمواطنون يحافظون على دعمهم التام للدولة وللإجراءات الديمقراطية التى تضع أفراداً بعينهم في مناصب حكومية، وفي الوقت نفسه يبقون على شكوكهم تجاه هؤلاء الأفراد الذين يتولون تلك

(1) Shively, W. P, "Power and Chocie", P: 144.

المناصب⁽¹⁾. أى أن المواطن عليه أن يفرق بين المؤسسات والمناصب وبين الأفراد الذين يتولونها ويديرونها، وهو ما يساعد المواطن على القسام بالترامه الديمقراطية بمراقبة وانتقاد الحكومة دون حرج، كونه يعرف تماماً للفرق بين تقديره واحترامه للدولة ومؤسساتها وقوانينها، وبين الأفراد أو الأشخاص الذين يتولون المناصب ويديرون المؤسسات ويقومون على تنفيذ القوانين ولا يعدون أكثر من موظفين مهما بلغت سلطاتهم، وهو الأمر الذى يشجع المواطن ويدفعه إلى العمل بإيجابية أكبر فى معترك الحياة السياسية.

بالإضافة إلى الصفات الأربع السابقة يتحتم على المواطن الإيجابي أن يضطلع بثلاث مهام أخرى تعبر عن أدائه لالتزاماته، وهى على الترتيب:

1- للوقاية:

حيث ينبغى على المواطن الإيجابي أن يلتزم بمسؤولياته تجاه سائر المواطنين بأن يعمل على عدم الإضرار بالآخرين، ويتم ذلك منه بقيامه بدور المراقب الذى يتابع ويرصد الشرور أو مواطن الأذى التى قد تهدد أحد المواطنين حتى يمكن تجنبها، فالمراقب هو المواطن الذى يكشف عن الشرور، ويتبصر الأخطار، ويفعل كل ما فى وسعه لتحذير مواطنيه وإذارهم حتى يستطيعوا أن يتغلبوا على الشر وأن يتفادوا الخطر، وهو بذلك يعفى نفسه من عبء للمسؤولية التى يحملها على عاتقه، وينقلها إلى كاهلهم جميعاً⁽²⁾.

أى أن المواطن عليه مسؤولية تحذير المواطنين مما قد يصادفهم من أخطار، ويقوم المواطن بذلك من خلال تجاربه للشخصية، فلو تعرض مثلاً إلى خطر ما فى أحد المستشفيات، يقوم فوراً بتحذير الجميع بخطورة الوضع فى هذا المستشفى، وفى هذا الفعل أو ما شابه من أفعال يظهر شعور

(1) Ibid, P: 144.

(2) إيموند كان، الإنسان والديمقراطية، ص: 126.

المواطن بمسؤوليته عن وقاية سائر المواطنين من التعرض للخطر نفسه. وهو ما يعبر عن علاقة تكاملية قائمة على فعل المواطن الذي يتوقع أن سائر المواطنين سيعاملونه بالمثل، فيصبح هناك "حق" للمواطن من أخيه المواطن، يقابله "التزام" من المواطن تجاه أخيه المواطن، وهو ما يمثل عملية الترابط بين عناصر الجماعة السياسية وتلاحمهم في مواجهة الأضرار التي قد يتعرضون لها.

2- التعويض:

حيث يلتزم المواطن بالسعىجنباً إلى جنب مع سائر المواطنين للحصول على التعويض الملائم لأي مواطن تعرض للأذى، حتى يصبح هذا التعويض نوعاً من العقاب لمن ارتكب الخطأ، ونوعاً من التقدير والإجلال لحقوق المواطن الذي طالاه الأذى، ومن ثم يعطى المواطنون إشارة واضحة بأن حقوق المواطن وحرياته داخل المجتمع مصانة ومقدسة. ولا يجب أن ينظر المواطن للأمر بوصفه مسألة شخصية أو مصلحة خاصة وفردية، بل عليه أن يعتبرها مسألة تتعلق بشخصه مباشرة، فما حدث اليوم مع أي مواطن قد يحدث معه هو أيضاً، فلننا لا يجب بحال أن نقع في خطأ الاعتقاد بأن المصلحة العامة والمصلحة الخاصة لا صلة للوحدة منهما بالأخرى، أو أنهما متعارضتان دائماً، مع أن الحقيقة أن هناك رواقد متعددة بينهما يصب كل منهما في الآخر⁽¹⁾. فسعى المواطن في قضية أخيه إنما هو في الحقيقة سعى من أجل الصالح العام، فما يحصل عليه المواطن من تعويض مادي أو معنوي إنما هو تعويض لكل الجماعة السياسية.

(1) المرجع السابق، ص: 137.

3- الاحتجاج:

حيث يعد تعبير المواطن عن احتجاجه وعدم رضاه عن أى نوع من الظلم أو التمييز داخل المجتمع هو أحد مسؤولياته والتزاماته الأساسية، حيث يُعتبر المواطن من خلال احتجاجه عن رأيه فى أى من المستجدات العارضة أمام المؤسسات الديمقراطية، فإذا كان هناك مشروع - مثلاً - يناقش فى البرلمان، فتتظيم المواطنين لمظاهرات ووقفات احتجاجية يكون بمثابة رسالة واضحة لنواب الشعب عن رفض الرأى العام لهذا القانون، وبهذه الكيفية يقوم المواطن بدوره فى الحفاظ على المصلحة العامة. وخطوة الاحتجاج تلك هى استكمال للخطوتين السابقتين، حيث يعمل المواطن على وقاية نفسه والآخرين من الضرر، فإذا ما وقع الضرر بالفعل، يعمل على الحصول - للمتضرر - على التعويض الملائم، فإن تكرر الأمر أو زاد عن حده يقوم المواطن بالاحتجاج حتى يصل صوته إلى مختلف مؤسسات الدولة. ويعبر ذلك عن صورة واضحة وقوية لشعور المواطن بمعنى الالتزام والمسؤولية، فالاحتجاج يجعله مولكياً لكافة القضايا العامة ومشاركاً فيها بالرأى والتعبير الواضح، وإجمالاً يمكن القول بأن الاحتجاج هو أحد الوسائل الديمقراطية، بل أكثرها وضوحاً للتعبير عن شعور الشعب بالمسؤولية الملقاة على عاتقه⁽¹⁾.

لذلك يمكننا أن نقول إن الخطوات الثلاث السابقة إنما هى محطات متتابعة فى سباق واحد يهدف من خلاله المواطن إلى تنفيذ المبدأ الأسمى، وهو أداء التزامه والاضطلاع بمسؤوليته داخل الجماعة السياسية التى تتمثل فى مراقبة كل ما هو سلبى فى أداء الحكومة ومتابعته ونقده والدفاع عن حقوق المواطنين وحرياتهم. وهو الدور الذى لا يمكن للمواطن أن يتهرب

(1) إيموند كان، الإنسان والديمقراطية، ص: 68.

منه، لأنه عنصر أساسى من عناصر المواطنة، "إذا شعر المواطن بأن المواطنة تفرض عليه واجبات غير مقبولة عنده أو غير مرحب بها أو ثقيلة على نفسه لا يطيقها، فإنه لا يستطيع الفرار والتخلص منها بمحاولة الانسحاب من الحياة المدنية، وهو يستطيع للقيام بواجباته بإقامة نفسه رقيقاً مدنياً مخلصاً"⁽¹⁾.

فهذا رأى يعيد هنا للتأكيد على المنظور اللبيرالى الذى يعتبر للمواطنة - بصورة ما - مجموعة من الحقوق يقابلها مجموعة من الالتزامات، وقيام المواطن بدوره والوفاء بالتزاماته إنما هو السلوك الطبيعى لأى فرد يحمل صفة المواطنة، بل إن هناك من يعتقد أن أى ضرر يحدث للمواطنين إنما يرجع إليهم، فما يحمله المواطنون من حقوق وما يتحملوه من مسؤوليات يجعلهم قادرين على تغيير مجتمعهم إلى الأفضل، فإن لم يحدث ذلك التغيير فإن المسؤولية تقع على كاهل المواطنين أنفسهم، "الدولة هى المواطن ولكن فى صورة أكبر، والمواطن هو الدولة ولكن فى صورة أصغر. وفى النهاية لا يوجد دولة جيدة إلا حيثما وُجد مواطنون جيّدون، ولا مواطنون جيّدون إلا حيثما وجدت دولة جيدة، فكل مواطن مسؤول عن دولته، والدولة مسؤولة عن كل واحد من مواطنيها، فإذا كانت الحرية الشخصية للمواطن مقيدة - بالقانون أو بعوائق سببها رفاقه المواطنون - أو إذا كان يرزح تحت حكم استبدادى، أو يسكن وسط جيرة سيئة، فإنها - فى الوقت نفسه - مصيبتها وغلطته. ومن ناحية أخرى، إذا كانت وسائل الحياة الكريمة ليست فى متناول جميع مواطنى الدولة، فالدولة هى المسؤولة، فهى بذلك غير كاملة وغير آمنة. فالحكومة هى فى النهاية انعكاس لشخصية المواطنين الذين يعيشون فى كنفها، فإذا كانت للحكومة استبدادية، فذلك لأن المواطنين يحبون الحرية

(1) المرجع السابق، ص: 140.

بدرجة أقل، ويعانون بدرجة أقل من أن تجعلهم يبلغونها. إن المواطنين هنا مشاركون في الخطأ، وهم يرسفون في أغلال صنعتها أيديهم⁽¹⁾.

أى أن المواطن هو الذى يصنع دولته بشكل مباشر أو غير مباشر، فالظلم والتعسف والاستبداد تقابلهم بالضرورة حالة من الخسوع والضعف والاستسلام، وحين يعرف المواطن كيف يمارس سلطاته ويتحمل مسؤولياته والتزاماته فإنه يستطيع أن يكون أكثر فاعلية في الجماعة السياسية، وبالتالي يصبح قادراً على صنع التغيير فلا يكون بذلك مجرد رعية تخضع وتطيع، وإنما مواطن يحكم ويحكم في الوقت نفسه.

نفهم مما سبق أن هناك وظيفة محددة يؤديها مفهوم "الالتزام" داخل الجماعة السياسية فاللتزام المواطن موجود من أجل أن يضاهاى وربما يوازن حقوق المواطنة، فمثلاً حق المواطن في التمتع بحقوق من الخصوصية والاستقلالية يتطلب بالضرورة للالتزام منه باحترام خصوصية سائر المواطنين. وبالمثل حقوق المشاركة السياسية لا تعبر عن "الحق" في فعل ذلك فقط وإنما "الالتزام" بفعل ذلك أيضاً⁽²⁾. والمواطنة وفق هذه الرؤية هي معادلة متوازنة بين مجموعة من الحقوق والالتزامات عن طريقها يصبح المواطن ليس مجرد متلق سلبي لما تقدمه الدولة، وإنما أداة فاعلة في صنع مجتمعه.

بقى أن نشير هنا إلى أن تلك الرؤية التي تنتظر للمواطنة بوصفها وضعية قانونية يحوز خلالها المواطن حقوقاً ويؤدي للالتزامات، ليست هي الرؤية الوحيدة لمفهوم المواطنة، وإنما هناك من يضيف إليها بعداً جديداً يرى البعض من خلاله المواطنة في صورة هوية للفرد تربطه بمجتمعه أو أمته. ومن هذا المنظور

(1) Jones, H., "The Principles of Citizenship", PP: 109-110.

(2) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 158.

تكون المواطنة مجرد إحدى الهويات التي يحملها الفرد⁽¹⁾، فقد يشعر الفرد بالانتماء لأكثر من جماعة غير جماعته السياسية فمثلاً الفرد في مصر يكون: مصرياً وعربياً وإفريقياً في الوقت نفسه، ولا تعارض بين هويته كمصري وبين سائر الهويات، بالإضافة إلى ذلك قد يصبح له هويات أخرى غير سياسية، كأن يكون معلماً أو صحفياً أو حتى رجل دين، وهو يشعر بالانتماء لكل تلك الجهات في الوقت نفسه.

ولعل الكلام عن مسألة المواطنة والهوية قد ازداد مؤخراً بسبب شيوع مفهوم العولمة وتأثيره على مسألة الهوية القومية، مما حفز للكثيرين على إعادة النظر في الرؤية التقليدية للمواطنة القومية وهو ما سنتكلم عنه لاحقاً في هذا البحث، أما هنا فيكفي أن نشير إلى أن ما يجعل المواطنة - بوصفها هوية - محدودة وليست مطلقة إنما هي الرؤية الليبرالية الديمقراطية وبالعكس فالدولة الشمولية مثل (النازية في ألمانيا)، حيث مسؤوليات الفرد تجاه الدولة مطلقة وغير محدودة، تعبر عن "المواطنة الشاملة"⁽²⁾ **Total Citizenship** حيث يكون للمواطن هوية واحدة هي أنه ألماني، ولا يسمح له بأن ينتمى إلى أى جماعات إثنية أو عرقية أخرى، فالولاء والانتماء يكون فقط للدولة ولا شئ سواها.

وكذلك لا بد من الإشارة هنا إلى أن التأكيد المستمر من جانب تيار الليبرالية الجديدة على أهمية دعم الروح الفردية قد جعل التركيز في السنوات الأخيرة ينصب على جانب المسؤوليات والالتزامات من مفهوم المواطنة، لأن الرؤية الفردية - كما هو معروف - تدافع عن الفرد وحقوقه وتقدمها على الجماعة، مما قد يصنع مواطناً أنانياً بعض الشيء، حيث لا يكتسب إلى متطلبات الجماعة قدر أكثراته بمصالحه الفردية المحدودة، مما دفع التيار

(1) Ibid, P: 158.

(2) Heywood, A., "Political Ideas and Concepts", P: 158.

الليبرالي الجديد إلى المزيد من الوعظ والتنبيه على أهمية قيام المواطن بأداء التزاماته نحو الجماعة السياسية حتى يمكن أن تستمر المؤسسات الديمقراطية في العمل بشكل طبيعي وعلى نفس الاتجاه قام هذا التيار بدعم فكرة التطوع Voluntary في مجال العمل المدني بغرض تحفيز المواطنين على قبول فكرة الالتزام الأخلاقي تجاه الجماعة، وفي نفس الوقت صنع بديل مقبول لفكرة تدخل الدولة لصنع مجتمع الرفاهية welfare التي تكلم عنها "مارشال"، حيث أن تلك الرؤية الأخيرة عن دولة الرفاهية مرفوضة كلية من جانب التيار الليبرالي الجديد. وعليه بات على المواطن - من وجهة نظرهم - أن يكون إيجابياً بأن يتقدم للمشاركة في العمل التطوعي كنوع من الالتزام الأخلاقي نحو الجماعة التي هو عضو فيها. وبذلك يمكن تجنب ما وصفوا به مجتمع "توماس مارشال" الذي تطغى فيه الحقوق على الالتزامات بحيث أصبح مثل هذا للمجتمع محفوفاً بأخطار الانحلال والتفتت⁽¹⁾.

غير أن تلك الرؤية الأخيرة عن "مواطنة الالتزامات" قد تلقت العديد من الأفكار الناقدة، أبسطها تلك التي تذهب إلى أننا بالتشديد على مفهوم الالتزامات إنما نهند للمواطن "بإستبدال رؤية غير متوازنة بأخرى غير متوازنة ولكن من نوع آخر. فالتشديد على الالتزام المدني ربما يحل محل الاهتمام بالحقوق والالتزامات⁽²⁾، وهو ما يعنى أننا انتقلنا من مجتمع "مارشال" الذي لا يعرف فيه للمواطن إلا حقوقه، إلى مجتمع الليبرالية الجديدة الذي لا يرى فيه المواطن إلا التزاماته ومسؤولياته.

كذلك فإن تلك الرؤية عن للمواطنة والالتزامات قد تلقت نقداً قوياً من التيار النسوي^(*). حيث رأى فيها تعدياً على الحياة الخاصة للمرأة، حيث

(1) Ibid, P: 163.

(2) Ibid.

(*) للمزيد عن النسوية ومواطنة المرأة انظر الفصل الرابع من البحث.

بطالبها كمواطن أن تؤدي التزاماتها مثل الرجال، بينما هي بالفعل مضطلة بالتزاماتها نحو أسرتها وأبنائها داخل المنزل، مما يشكل عبئاً كبيراً عليها، ويفرق بينها وبين الرجل الذي لا يشغله إلا التزاماته نحو الجماعة السياسية. وما زاد الوضع سوءاً عدم قبول أصحاب تلك الرؤية التزامات المرأة داخل المنزل (تجاه أسرتها) كجزء من التزاماتها نحو الجماعة مما يجعلها مجبرة على ممارسة وأداء التزامات داخل المنزل غير معترف بها، بالإضافة إلى التزاماتها خارج المنزل، مما يعد نوعاً من عدم المساواة.

كذلك أثار موضوع "مواطنة الالتزامات" تخوف البعض من سيطرة وطغيان الدولة، حيث إن تناول مسألة الحقوق في السابق إنما كان محكوماً بتفهم الدولة لوضعية المواطنة، وحقوق المواطنين، ومن ثم مهما طغى مفهوم المواطنة الحقوقية كان من اليسير على الدولة أن تحجّمه، أما في حالة "مواطنة الالتزامات" فلا يوجد ضمانات للمواطن من أن الدولة لن تغطي بهذا المفهوم على حقوقه، فلا يوجد شيء يمكن هنا استعماله كدرع لمنع الدولة من المبالغة في صنع الالتزامات على المواطن، خاصة تلك الالتزامات التي تتعارض مع حقوق المواطنين وحرياتهم^(*).

من هنا يمكن القول إن مفهوم الالتزام عموماً، والالتزام السياسي خصوصاً قد بات في السنوات الأخيرة من المفاهيم الهامة في الفكر السياسي الغربي، وأصبح ربطه بمفهوم المواطنة كأحد مكوناته (حقوق - التزامات) هو المعبر عن الرؤية الأشهر للمواطنة كوضعية قانونية يحوزها للفرد

(*) مثل منع للنظام النازي في ألمانيا للنساء من إجراء عمليات الإجهاض، أو استخدام وسائل لمنع الحمل، أو مثل تقرير دولة "الصين الشعبية" بأن لا يُسمح لكل زوجين إلا بإنجاب طفل واحد فقط للحد من زيادة السكان. أو مثل إجبار الهند مواطنيها الذكور في السابق على إجراء عمليات تعقيم إجباري بعد انجابهم للطفل الثالث للحد من الزيادة السكانية.

كعضو كامل العضوية في الجماعة السياسية، بحيث تتحقق النظرية الديمقراطية عن طريق حصوله على حقوقه، وأدائه لالتزاماته بشكل يجعله حاكماً ومحكوماً في الوقت نفسه غير أن تلك الرؤية المتعلقة بالحقوق والالتزامات قد وضعت أمام المواطنة تحديات صعبة، حيث إن تلك الرؤية تنبني في أساسها على مبدأ المساواة بين كافة المواطنين الذين يؤدون الالتزامات نفسها ويحصلون على الحقوق نفسها. غير أن الواقع أن تلك الحالة المثالية للمساواة على قاعدة المواطنة لم تتحقق بشكل كامل حتى الآن، حيث لا يزال هناك الكثير من الجدل حول مدى تحقق المواطنة - وفق المفهوم السابق لها - بالنسبة للمرأة، أو بالنسبة للأقليات الدينية أو العرقية في البلدان متعددة القوميات والثقافات وهو ما سنحاول توضيحه في الفصل التالي.

تقريب:

نخلص مما سبق إلى أن إجابة السؤال التالي: ما طبيعة علاقة كل من الحقوق والالتزامات بمفهوم المواطنة؟ نتلخص في النتائج التالية:

♦ إن نظرية المواطنة واحدة من أهم النظريات في الفكر السياسي الغربي، حيث تهتم بأوضاع المواطن وصفاته وحقوقه والتزاماته بما يتفق مع أصول الفكر الديمقراطي.

♦ إن علاقة الحقوق والالتزامات بالمواطنة تنور في حيز واضح يسمى "بالجماعة السياسية" وهو الحيز الذي يعمل فيه الفرد بوصفه مواطناً له حقوق وعليه التزامات، ومن خلال أداء المواطن لدوره كعضو كامل العضوية في الجماعة السياسية تتحقق مواطنته. وفي مقابل عضوية الجماعة السياسية التي تعطى للفرد صفة "مواطن"، توجد جماعات أخرى يمكن أن يكون الفرد عضواً فيها يحمل صفات أخرى، ومن مجموع تلك الجماعات يتكون مجتمع الدولة.

♦ إن الفكرة الأبرز في علاقة المواطن بالدولة هي فكرة "الحقوق" التي بدأت في صورة سلبية في زمن الثورة الفرنسية واستمرت حتى بدايات القرن العشرين، إلا أن التغييرات التي حدثت في تلك الفترة قد حفزت المواطنين على عدم الاكتفاء بالحقوق السلبية (الحريات)، والمطالبة بحقوقهم الإيجابية من الدولة، مثل الرعاية الصحية والتعليم... إلخ. وقد سُميت تلك النوعية من الحقوق "بالحقوق الاجتماعية" التي ارتبطت بمفهوم "دولة الرفاهية" الذي شاع في النصف الأول من القرن العشرين على إثر مرور العالم الغربي، خاصة أوروبا، بأوضاع اقتصادية سيئة في تلك الفترة.

♦ تعد فكرة "توماس مارشال" عن المواطنة كحقوق من أبرز الأفكار التي ربطت بين المواطنة ومبدأ الحقوق، فقد تبنى "مارشال" تصوراً يؤكد إمكانية الوصول إلى مساواة حقيقية داخل المجتمع عن طريق تطبيق مفهوم المواطنة للحقوق، حيث يحصل المواطن على حقوقه المدنية والسياسية والاجتماعية في ظل دولة الرفاهية مما يقلل من حجم الفجوة بين الطبقات في النظام الليبرالي الرأسمالي.

♦ أما فكرة الالتزامات فقد ظهرت وارتبطت بالمواطنة منذ عصر دولة المدينة اليونانية قديماً، وقد انطمت تلك الفكرة تحت ضغط فكرة الحقوق حتى عاودت الظهور مع ذبوع الحديث عن الحقوق بوصفها المعبر الأبرز عن المواطنة، حيث اعتبر "الالتزام" هو "الحق" ولكن من الجانب الآخر، وقد تمت للفرقة بين الالتزام وللواجب من حيث إن الأخير يكون غالباً معبراً عن صيغة إيجاب قانونية مثل أداء الخدمة العسكرية، أو دفع الضرائب، بينما "الالتزام" أكثر تعبيراً عن الجانب الأخلاقي لا القانوني مثل التزام المواطن بالمشاركة.

♦ ويعد الالتزام السياسي هو النصف الآخر المعبر عن المواطنة، حيث

تكون المواطنة وضعية تتكون من حقوق يحوزها الفرد والتزامات يؤديها، ومن ثم تتحقق مواطنته عبر (حقوقه والتزاماته) داخل الجماعة السياسية. وقد اهتم التيار الليبرالي الجديد بفكرة الالتزام السياسي بغرض توضيح أهمية قيام المواطن بمسؤولياته السياسية (وأهمها المشاركة الفعالة) في المحافظة على سير مؤسسات الدولة واستمرار قيامها بعملها بكفاءة، وهو ما لن يتأتى إلا بمشاركة المواطنين الفعالة في الحياة السياسية، ذلك أن قيام المواطنين بأداء التزاماتهم والتمتع بحقوقهم هو المنوط ببقاء الجماعة السياسية واستمرارها في أداء دورها للفعال.

◆ كذلك يظهر لنا أن الرؤية الليبرالية للمواطنة كمنظومة للحقوق والالتزامات، ليست هي الرؤية الوحيدة، حيث تظهر لنا رؤية أخرى للمواطنة كهوية تعبر عن المضمون المميز لأفراد الشعب، وتقوم تلك الرؤية على فكرة القومية المميزة للشعوب بحسب اللغة والأصل العرقي والديني أحياناً، ولعل ظهور مفهوم العولمة مؤخراً قد هدد تلك الرؤية لتهديده لفكرة القومية نفسها بمحاولة صنع حالة واحدة تضم دول العالم جميعاً تحت مبادئ وثقافة موحدة مما يجعل مفهوم المواطنة كهوية بلا معنى.

◆ ويظهر لنا اليوم أن نظرية المواطنة كما تطورت خلال القرنين السابقين قد أصبحت تواجه أزمات حادة تتعلق بمواطنة المرأة وكفاح التيار النسوي لإعادة النظر في النظرية ككل لتتلاقى نقاط الضعف وصيغ اللامساواة الموجودة بها تجاه المرأة، كذلك صدام النظرية مع نموذج الدولة متعددة الثقافات التي تعاني فيها الأقليات العرقية والدينية من عدم شعورهم بالمساواة للحقة في ظل مفهوم المواطنة للقومية.

الفصل الرابع

تحديات المواطنة

تمهيد.

لأولاً- النسوية: تعريفها وأصلها التاريخي.

أ - تعريف النسوية.

ب - النسوية تاريخياً.

ج - النسوية والمواطنة

• حلول مقترحة.

ثانياً- التعددية الثقافية: تعريفها وأصلها التاريخي

أ - تعريف التعددية الثقافية.

ب- للتعددية الثقافية تاريخياً.

ج- التعددية للثقافية والمواطنة.

• حلول مقترحة.

• تعقيب.

تحديات المواطنة

تمهيد:

ارتبط مفهوم المواطنة بالمذهب الليبرالى منذ قيام الثورة الفرنسية وحتى اليوم، وأصبح هذا المفهوم أحد موضوعات الليبرالية الأساسية، وبات الحديث عن الديمقراطية والحرية والحقوق يستدعى بالضرورة الحديث عن المواطن ودوره، والمواطنة وقيمتها ومبادئها. وعبر قرنين كاملين تشكل هذا المفهوم الحقوقى للمواطنة بصورة ليبرالية خالصة تؤكد على المساواة والفردية، وتدافع عن المشاركة الإيجابية، والتمتع بالحقوق والحريات المكفولة لكل من ينطبق عليه وصف "المواطن".

غير أن هذا الارتباط بين المواطنة والليبرالية كان له من الآثار السلبية على المواطنة مثل ما كان له من الآثار الإيجابية، فقد انتقلت أوجه القصور فى الليبرالية إلى المواطنة، مما جعل مفهوم المواطنة عرضة للنقد بل والرفض، خاصة من قبل أولئك الذين يشعرون أنه وسيلة لترسيخ عدم المساواة والظلم الاجتماعى(*)، وهو عكس ما تدعى الليبرالية إنها تتناصره وتدعمه من المبادئ.

(*) المقصود بعدم المساواة التى تصنعها المواطنة هو حالة التمييز على أساس صفة المواطنة التى يحملها البعض ولا يحملها الآخرون دخل للدولة الواحدة، مما يمنح من يحوزها حقوقاً وامتيازات لا تتاح للآخرين ممن يُطلق عليهم "المقيمين" فقط لتفرقتهم عن المواطنين من أصحاب الحقوق. كما أن حالة التمييز تلك كانت متحققة قديماً - على أساس المواطنة - بين المواطنين من الرجال الأحرار وبين المحرومين من تلك الصفة كالعبيد والنساء والأجانب أو أبناء دين أو جنس بعينه. كذلك تشمل حالة عدم المساواة الأفراد الذين يحرمون لأى سبب كان من التمتع بمواظنتهم الكاملة؛ كحالات الحرمان من بعض الحقوق أو وضع العقبات فى طريق بعض المواطنين مما يجعل تمتعهم بتلك الحقوق مستحيلًا.

وخلال الفصول السابقة لهذا البحث عرضنا لمفهوم المواطنة وركائزه التى يقوم عليها، كما عرضنا لتطوره التاريخي وعلاقته بالحقوق والالتزامات، وأصبح من الضروري. الآن أن نعرض بالشرح والتحليل لأشهر التحديات التى تواجه هذا المفهوم فى الحقبة المعاصرة، بحيث يظهر لنا مدى بُعد مفهوم المواطنة عن الصورة النموجية أو شبه الكاملة التى تحاول الأيديولوجيا الليبرالية أن ترسمها له.

وتعد أشهر تلك التحديات التى واجهت - ولا زالت تواجه - مفهوم المواطنة هى "النسوية" وأزمة مواطنة المرأة، كما تعد قضية "التعددية الثقافية" أو "الدولة متعددة الثقافات" هى الأخرى أحد أهم العقبات وأصعبها التى عجز مفهوم المواطنة أن يتخطاها حتى الآن.

لذلك سنحاول فى هذا الفصل أن نجيب عن التساؤل التالى:

كيف أصبحت كل من النسوية و التعددية الثقافية تحدياً حقيقياً لمفهوم المواطنة الليبرالي؟ كما سنحاول أن نقدم مقترحات عملية لتخطي هذا التحدى الصعب، بحيث يمكن بعدها أن يكون مفهوم المواطنة أقرب بحق للصورة النموجية التى ينبغى أن يكون عليها.

أولاً - النسوية Feminism: تعريفها وأصلها التاريخي:

أ - تعريف النسوية:

يمكن القول بأن الحصول على تعريف جامع مانع للنسوية من الأمور الصعبة جداً، ليس لتعدد موضوعاتها فقط بل لصعوبة الاتفاق بين من يدرسون أو ينتمون لهذا المفهوم حول تعريف من هذا النوع، فالوصول إلى تعريف دقيق أو واضح للنسوية أمرٌ أربك العديد من المعجميين والكتّاب - لنذكر منهم والإثبات - بل وأربك النسويين أنفسهم⁽¹⁾.

(1) Mills (Jane), "Woman Words: A Dictionary of Words About Women", art: Feminism/Feminist, the free press - Macmillan Inc., New York, 1992, P: 87.

وعلى الرغم من أن النسوية لا يعد مصطلحاً حديثاً أو قريب للنشأة، إلا أن محاولات ضبط تعريفه ومن ثم الاتفاق عليه، قد بسّعت كلها بالفشل، "فتاريخياً اتفق النسويون على ألا يتفقوا حول تعريف النسوية، أو حول من وما هو "النسوي"⁽¹⁾. لذلك سعت معظم الموسوعات أو المؤلفات المهمة بالنسوية إلى الخروج من دائرة الجدل والخلاف حول تعريف النسوية بأن عمدت إلى تعريفها في صورتها العامة، مشددة فقط على القواسم المشتركة بين كافة التيارات النسوية المتباينة في توجهاتها.

فدائرة المعارف البريطانية اكتفت بوصف النسوية بأنها "الإيمان بالمساواة بين الجنسين في المجال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي"⁽²⁾. وهي الفكرة نفسها التي أكدت عليها العديد من الموسوعات والمعاجم في وصف النسوية بأنها حركة اجتماعية⁽³⁾. أو وصف النسوية عموماً بأنها أيديولوجيا تحرير المرأة، وأن جوهرها - في مختلف صورها - هو الإيمان بأن النساء يعانين من ظلم بسبب جنسهن"⁽⁴⁾ أى بالمقارنة بجنس الرجال. كما استُخدم المفهوم للدلالة على الفكر الذي يسعى إلى تحسين أوضاع النساء بوجه عام، ودراسة العلاقة بين الرجل والمرأة، ومحاولة وضع قوانين

(1) Routledge International Encyclopedia of Women, art: Feminism: Third-wave, G. edit: Cheris Kramarae & Dale Spender, Vol. 2, Routledge, London & New York, 2000, P: 845.

(2) The New Ency. Britannica, art: Feminism, vol. 19, P: 160.

(3) أنظر:

أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ط2، مكتبة لبنان، بيروت، 1986، ص: 158 جوردين مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ج2، ص: 646.

إبراهيم منكور وآخرون، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص: 598.

(4) Humm (Maggie), "The Dictionary of Feminist Theory", 2nd (ed), Prentic Hall/ Harvester Wheat Sheaf, London & New York, 1995, P: 94.

عادلة لتسيير تلك العلاقة بشكل يمنع سيطرة أحد طرفي العلاقة على الآخر، لهذا فإن الأيديولوجيا النسوية تقوم على قاعدتين: (الأولى) أن النساء والرجال يُعاملون بشكل غير متساو بناء على جنسهم، و(الثانية) أن مثل تلك المعاملة غير العادلة من الممكن ومن المفروض أن تتغير⁽¹⁾، بحيث تمنع حدوث هيمنة من جانب الرجال وخضوع من جانب النساء، وهكذا فإن معنى أن يكون شخص ما نسوياً أى أن يكون معادياً للمجتمع الذكوري وللثقافة المناصرة لسيطرة وهيمنة الذكور⁽²⁾.

كذلك فإن مجموع الكتابات التي ناصرت حقوق المرأة، التي قدمت فكراً ينظر للرجل والمرأة على قدم المساواة قد كونت بمرور السنين ما يُعرف الآن بالفلسفة النسوية **Feminist Philosophy** وهي تعبر عن المناقشات التي تنور حول قضايا ومواقف فلسفية ترفض تعريف "الخبرة الإنسانية" بأنها الخبرة الذكورية⁽³⁾. أى ترفض تهميش المرأة ودورها في صنع التراث الإنساني؟ لذلك فهي تواجه الفلسفة التقليدية على أساس أن تلك الأخيرة قد فشلت في: (أ) أن تهتم بمصالح المرأة وهويتها وموضوعاتها التي تشغلها، (ب) أن تفهم وتعترف بأساليب المرأة في التفكير، وتقدرها كما تفعل مع الرجال⁽⁴⁾. أى أن كتاب الفلسفة للنسوية هم في الأغلب من المناصرين للمرأة والداعمين لها، أى أننا يمكن أن نصفهم "بالنسويين".

(1) Heywood (Andrew), "Key Concepts in Politics", P: 58.

(2) Offen (Karen), "Defining Feminism: a comparative historical approach", IN: Bock, G & James, S (edit), "Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics, and Female Subjectivity", Routledge, London & New York, 1992, P: 83.

(3) Audi (Robert), "The Cambridge Dictionary of Philosophy", art: Feminist Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, P: 262.

(4) Ibid, P: 262.

إن "الانسوي" هو من يناصر حقوق المرأة، ويعارض كل القوانين أو الأوضاع الظالمة للمرأة والقائمة لها بسبب جنسها. أما كلمة نسوية فهي تعنى بالضرورة مناصرة المرأة، لكنها لا تعنى بالضرورة مناهضة للرجل⁽¹⁾ (*). بل إن البعض يرجع أول استخدام لمصطلح للنسوية إلى "رجل" وهو الفيلسوف الفرنسي ثمارلز فورييه عام 1837م (**). غير أن هذا الأمر ليس مؤكداً حتى الآن، فهناك من يرى أن أصل مصطلح النسوية غير معروف على وجه اليقين حتى الآن⁽²⁾.

إلا أننا يمكننا أن نقول إن أول من أطلقت على نفسها كلمة "نسوي" كانت الفرنسية "هوبارتين أولكير" عام 1882م (***) وذلك في صحيفة كانت تصدرها تحت اسم "المواطنة La Citoyenne". وذلك بمعنى يعبر عن

(1) Offen, K, op. cit., P. 82.

(*) فكلمة "نسوية" بالفرنسية Feminisme، وبالإنجليزية Feminism قد أتت من الأصل اللاتيني Femina بمعنى المرأة، أو تحديداً: المرأة التي ترضع صغارها، وهو ما يعنى أن المرأة التي لم تنجب - برغبتها أو رغماً عنها - لا تعد قديماً امرأة حقيقية لأنها ليست لماً، وهو ما يعبر عن أحد صور القمع والنظرة الدونية للمرأة قديماً وليست معاداة للرجل أو اتهامه بأى صورة من الصور للمزيد انظر:

Mills, J, "Woman words", art: Feminism, P: 86.

(**) شارلز فورييه Charles Fourier (1772 - 1837م): فيلسوف فرنسي اشتراكى، ينسب له أول استخدام لمصطلح النسوية، اعتبر عام 1808م فى كتابه "نظرية الحركات الأربع" أن إتاحة الحرية للنساء هو المبدأ العلم الأول لكل صور التقدم الاجتماعى.

(2) Offen, K, "Defining Feminism", P: 71.

(***) هوبارتين أولكير Hubertine Auclert (1848 - 1914م): إحدى أبرز رواد للحركة النسوية الفرنسية، وإحدى المدافعات عن حق المرأة فى الاقتراع. أصدرت صحيفة تدافع عن حقوق المرأة السيامية بعنوان "المواطنة"، ظلت تصدر لعشر سنوات متتالية 1881 - 1891م.

الدفاع ومناصرة حقوق المرأة بعد أن كان المصطلح حتى منتصف القرن التاسع عشر لا يعنى أكثر من "التعبير عما يخص المرأة أو يشير إلى الميل عند بعض الرجال نحو العادات النسائية"⁽¹⁾.

وقد انتقل المصطلح إلى إنجلترا بعد سنوات قليلة، حيث شهد عام 1894م أول ظهور له على صفحات جريدة "الديلي نيوز" **The Daily News** البريطانية، ومن هناك أخذ طريقه إلى باقي الأقطار الأوروبية، ويطول القرن الجديد كان المصطلح قد عبر المحيط إلى الولايات المتحدة وبدأ ينتشر هناك.

من هنا يمكننا أن نقول إن مفهوم النسوية إنما يدور حول نقطتين:

أ - المطالبة بحقوق المرأة للمساواة تاريخياً، والتي عن طريقها تستطيع المرأة أن تحصل على مكانة مساوية للرجل بوصفهما بشراً.

ب - محاربة والوقوف في وجه كل الأفكار والقوانين والنظم التي تمنع المرأة من ممارسة حقوقها سائلة الذكر، أو محاولة تهميشها، أو وضعها في مكانة أقل من تلك التي يحتلها الرجل.

أي أن "النسوية تنادى بإعادة التوازن بين الرجال والنساء فيما يخص القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية داخل المجتمع، وبدلاً من التفرقة الجنسية، يكون ذلك وفق الطبيعة الإنسانية المشتركة للجنسين ولكن مع احترام الفروق الموجودة بينهما"⁽²⁾.

ج - النسوية تاريخياً:

إن المتأمل للفكر النسوي يستطيع أن يدرك كم التنوع والتباين الموجود بين التيارات النسوية المختلفة، والذي بدوره قد أدى لوجود أكثر من مفهوم للنسوية كما ذكرنا، وكذلك أدى لوجود أكثر من تاريخ للنسوية، فهناك العديد من

(1) Mills, J, "Woman words", art: Feminism, P: 86.

(2) Offen, K, op. cit., P: 82.

التيارات النسوية، ولكل منها تاريخه الخاص به⁽¹⁾، مما يعنى أن أى تتبع تاريخي للفكر النسوي يظل أمراً ليس بالهين أو اليسير. وسنحاول هنا أن نرسم - قدر الإمكان - خطأً واحداً لتطور الفكر النسوي منذ بولكيره الأولى وحتى يومنا الحاضر. على أن نبدأ بمرحلة البدايات، ثم الموجة الأولى للنسوية، وتليها الموجة الثانية، لننتهى عند مفهوم "ما بعد النسوية" المعاصر لنا اليوم.

1 - بدايات للنسوية:

إن تاريخ النسوية ليس هو نفسه تاريخ قمع المرأة واضطهادها، فهذا الأخير أقدم بكثير جداً. فالمرأة تتعرض للقمع والتمييز من الرجل منذ القدم، لكنها لم تكن تحرك ساكناً في سبيل تغيير هذا الوضع، ليس بشكل جماعي أو منظم على الأكل. فمذو الحقة اليونانية الرومانية والمرأة كان ينظر لها على أنها أقل من الرجل، فهي كائناتى تعد "تكرأ مشوهاً"⁽²⁾ كما يقول أرسطو. ولعل ذلك التصور الشائع عن دونية المرأة هو الذى أدى إلى قمعها وتهميشها، فعند الرومان كانت للمرأة تخضع من المهد إلى اللحد لنوع من الوصاية: فهي تعيش تحت الوصاية حتى بلوغها من الزواج، لأنها تعتبر أثناء ذلك "غير بالغة" وعندما تبلغ من الرشد، تبقى تحت وصاية زوجها أو والدها⁽³⁾.

ولعل هذا الوضع الظالم للمرأة والهاضم لحقوقها هو ما كان سائداً لعصور عديدة، وقد استمر هذا للوضع دون أى رد فعل نسائي^(*) حتى

(1) Routledge Ency. of Philosophy, art: Feminism, Vol. 3, P: 577.

(2) Aristotle, "On the Generation of Animals", Trans. by: Arthur Platt, Kessinger Publishing, New York, 2004, P: 46.

(3) ناي بنساون، "حقوق المرأة منذ البداية حتى أيلنا"، ترجمة: وجيه البعيسى، دار عويدات، بيروت، 2001، ص: 60.

(*) لا يمكن احتساب أى تحركات فردية ضمن الأنشطة النسوية، خاصة وأن مثل تلك التحركات لا يترتب عليها أى تطور فى وضع المرأة، خاصة وأن النزعة الدينية فى =

بدايات القرن الخامس عشر "حيث بدأنا نسمع الأصوات النسوية"⁽¹⁾، ولعل كتابات بعض نساء تلك الفترة من أمثال كريستين دي بيسان^(*) أو "سورا كريتا"^(**) تعد خير مثال على بداية الانتفاضة النسوية على الوضع القائم، حيث سيطلب الأمر خمسة قرون كي يتمكن النساء من تحقيق أهدافهن وللمتعة بحقوق متساوية لتلك التي يتمتع بها جنس الرجل.

ولعل أبرز المدافعات عن حقوق المرأة في فترة البدايات تلك هي الإنجليزية "ماري استيل"^(***). والتي دافعت بقوة عن حقوق النساء في التعليم "ورثت أنه بالرغم من أن النساء في مجتمعها يبدون تافهات وبلا تفكير، فإن ذلك سببه التنشئة الخاطئة وليس لأسباب طبيعية في النساء أنفسهن، وهو ما يدعو إلى حاجتهن للتعليم وليس العكس"⁽²⁾. وعبرت عن قناعتها بأن تعليم

فترة العصور الوسطى كانت تشكل عائقاً في طريق المطالبة بتحرير المرأة، مما جعل أي تحرك نسوي منظم أمراً مستحيلاً.

(1) Bryson (Valerie), "Feminist Political Theory", Macmillan Press, London, 1992, P: 11.

(*) كريستين دي بيسان Christine de Pizan (1363-1434م): كاتبة من فترة العصور الوسطى، تحدث بقوة ظاهرة لاحتقار للنساء والصورة النمطية عنهن. أشهر أعمالها مؤلفها الأدبي "مدينة السيدات" (1405م).

(**) لورا كريتا Laura Cereta (1469-1499م): من المدافعات عن حقوق المرأة في بدايات النهضة الأوروبية، معظم كتاباتها كانت في صورة خطابات، دافعت عن حق المرأة في التعليم وحاربت الظلم الواقع على المرأة المتروكة بالذات.

(***) ماري استيل Mary Astell (1666 - 1731م): كاتبة إنجليزية، دافعت عن حقوق المرأة في الحصول على تعليم مكافئ لتلك الذي يحصل عليه الرجل، لها العديد من المؤلفات الهامة التي أعطتها لقب "النسوية الأولى" في إنجلترا. أهم مؤلفاتها كتاب "مقترح جاد للنساء" (1694م)، الذي أصدرت منه الجزء الثاني في عام (1697م).

(2) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 15.

المرأة لا يخدم المرأة وحدها بل ينعكس إيجابياً على المجتمع ككل، رجالاً ونساءً. نقول "مارى استيل":

"لو أن الرجال يعرفون مصلحتهم حقاً، لأدركوا أنه لا يوجد سبب مقنع واحد لمعارضة للتعليم الجيد للنساء"⁽¹⁾.

غير أن "استيل" كانت تعرف أن طرح الكثير من الأفكار الجديدة والمعارضة لقواعد المجتمع ونقائده سيؤدى حتماً إلى رفضها ومحاربتها، لذلك عملت على أن تقدم أفكارها "مغلقة" بما يتوافق مع نوق المجتمع آنذاك، فكما أشارت إلى أهمية تعليم النساء مرتكزة على قاعدة المنفعة الاجتماعية للجنسين، عللت لتكرر ذلك، حيث أخفت فكرتها عن حرية اختيار المرأة وإرادتها واستقلاليتها داخل فكرة الطاعة والخضوع للرجل مطالبة للنساء بطاعة أزواجهن كما يطيع الرعية الملك، لأن المرأة حين تتزوج فإنها "تختار" ملكها مدى الحياة، وينبغي أن تخضع لسلطته"⁽²⁾.

ولعل الاختلاف في طريقة التعبير عن فكرة حقوق المرأة آنذاك عن مثيلتها اليوم، إنما يرجع في الأساس إلى الاختلاف الزمنى والظروف المحيطة، فمطالب للنساء والرجال بالتغيير في وضعية المرأة في ذلك القرن تتطلب منا أن نفهمها من خلال السياق الثقافي الذى كانوا يكتبون فيه"⁽³⁾. ففى تلك الفترة كان هناك فكر شائع عن دونية المرأة وعجزها الطبيعى عن القيام بمهام بعينها، لهذا فإن دورها الذى يتناسب مع طبيعتها الحساسة والعاطفية إنما يكون كزوجة وأُم، لكنها لا تتناسب بشكل طبيعى مع الحياة العامة"⁽⁴⁾. أى أن المرأة مكانتها الطبيعى هو البيت، ودورها الطبيعى الإيجاب ورعاية الأطفال، ذلك أنها - بالطبيعة - أقل من الرجل فى القدرات العقلية والجسمانية. كذلك

(1) Astell (Mary), "A Serious Proposal to The Ladies", Broadview Press, Buffalo, 2002, P: 106.

(2) Bryson, V, Loc. cit.

(3) Offen, K, "Defining Feminism", P: 74.

(4) Bryson, V, op. cit., P: 19.

كان من المحتم على الموجة النسوية التى ولدت فى هذه الظروف أن تسعى لتغيير المواقف قبل تغيير الظروف القائمة، فحاولت معظم كاتبات هذه الفترة تحدى الفكرة القائلة بأن النساء هن الجنس الأدنى، وأنهن قد تلوثن من عصيان حواء فى الجنة كما فى "سفر التكوين" فى التوراة، وأن قدرتهن فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقى والتفكير العقلانى أقل من الرجل⁽¹⁾.

وقد عانت "النسوية" من العديد من العقبات التى وقفت فى طريق تحقيق هدفها فى تلك الفترة، ولعل أبرز تلك العقبات على الإطلاق هى عدم قبول كتاب ومفكرى تلك الفترة أفكار النسوية المطالبة بحقوق أكثر للمرأة، وقد أظهر بعضهم رفضه هذا فى صورة إيجابية بالقول والتأليف، بينما أظهر الباقون رأيهم الراض لل فكر النسوى بصورة سلبية وهى التجاهل التام لذكر المرأة فى مؤلفاتهم عن الحقوق الطبيعية واستثنائها المتعمد من أن تكون جزءاً من فكر التنوير^(*)، فالنظريات التى قدمت فى تلك الفترة كانت تستخدم ألفاظاً عامة كالـ "الفرد" أو "الشخص" أو "المواطن"، والتى تبدو للوهلة الأولى وكأنها تشير إلى للرجال والنساء، لكن الحقيقة أن الفلاسفة فى ذلك الوقت لم تكن تعنى لهم تلك الألفاظ أو للكلمات إلا مترادفات لكلمة واحدة هى "الرجل"، ولم يفكر أى منهم فى أن تكون المرأة مواطنة أو حتى فرداً مستقلاً له حقوق من أى نوع.

(1) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة: أحمد الشامى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص: 23.

(*) التنوير (عصر التنوير) Age of Enlightenment: هو مصطلح يشير إلى مرحلة فى تاريخ الفلسفة الغربية فترة القرن الثامن عشر، والتى تميزت بالدفاع عن العقل ورفض الميتافيزيقا التقليدية والتى تبحث فى الخيبيات فى ما وراء هذا العالم، ومن أشهر مفكرى تلك الفترة: فولتير (1694-1778م)، عنتويل كانط (1724-1804م) بالإضافة لـ "روسو" (1712-1778م).

ولعل أبرز من قدموا رؤية مناهضة لحقوق المرأة انطلاقاً من فكرة أن المرأة أُنْثى من الرجل بالطبيعة وأن هذه هي الحقيقة التي لن تستطيع أى امرأة أن تغيرها لو أن تجاهلها، هو الفيلسوف "جان جاك روسو" والذي كانت أفكاره عن المرأة غلبة فى الرجعية والاستغلال لها، مما جعل تلك الأفكار عرضة للنقد الشديد من التيارات النسوية من وقتها وحتى اليوم (**).

فى مؤلفه الشهير "إميل" الذى اعتبره "روسو" نفسه من أهم مؤلفاته، يقدم لنا الفيلسوف الكبير رؤية نكورية مناهضة لحقوق المرأة، رافضة لفكرة المساواة، قائمة على نظرة تونية لجنس النساء. و"روسو" ينطلق فى رؤيته عن المرأة من قاعدة تتوافق وفلسفته وهى قانون الطبيعة، فهو يرى أن الطبيعة قد خلقت الرجل كرجل، والمرأة كامرأة، لهذا ينبغى على كل منهما أن يلتزم بالدور الذى رسمته له الطبيعة، ومن ثم لا محل هنا للكلام عن المساواة بين الجنسين بأى صورة من الصور. يقول "روسو":

"إن الذكر .. ذكر، وسيبقى ذكراً، والأنثى ستظل أنثى - على الأقل فترة شبابها - وكل شئ حولها سيذكرها بجنسها"⁽¹⁾.

وبالنسبة لروسو فإن المرأة قد خلقت كي تقوم بوظائف محددة، وقد منحها الطبيعة عدداً من الصفات والملكات التى تساعد على القيام بمثل تلك الوظائف، فى الوقت الذى ينبغى على الرجل أن يكون قوياً وإيجابياً، على المرأة أن تكون ضعيفة وسلبية، وحين يمتلك أحد الطرفين القوة

(**) للاطلاع على صور من نقد التيار النسوى لفكر "جان جاك روسو" فى تلك الفترة انظر:

Trouille (Mary Seidman), "Sexual Politics in the Enlightenment: Women Writers Read Rousseau", State University of New York Press, Albany, 1997.

(1) Rousseau (Jean Jacques), "Emile", Trans. by: Barbara Foxley, Kessinger Publishing, New York, 2004, P: 265.

والإرادة، يؤدي ذلك إلى أن يكون الطرف الآخر خاضعاً، مستكيناً، وحينما يصبح هذا المبدأ معترفاً به، ينتج عن ذلك حقيقة مفادها أن المرأة قد خلقت لمتعة الرجل⁽¹⁾.

فروسو هنا يكرر - بشكل مختلف - ما سبق وعبر عنه أرسطو حين رفض مساواة المرأة بالرجل واعتبرها "تكرراً مشوهاً"، فروسو يرفض قيام المرأة بأي شيء يخرج بها عن دورها الأساسي من وجهة نظره وهو "إمتاع الرجل وإسعاده"، أما مسألة حقوق المرأة فإن فروسو قد هضم المرأة حقوقها، ونسى تلك الحقوق، وجعلها آلة من الآلات ظناً منه أنها لم تخلق إلا لتسليّة الرجل ومسرته⁽²⁾.

واتساقاً مع تلك الرؤية فإن "روسو" في كتابه "إميل" يصنع نمونتين من التربية: الأولى يناسب للذكور، ولثاني يتوافق وطبيعة الإناث من وجهة نظره. فهو في الوقت الذي يفصح فيه للمجال أمام الرجل كي يكتسب كافة المعارف التي تؤهله كي يكون في موقع القيادة، نجده ينصح بأن يكون تعليم المرأة منذ الصغر قاصراً على ما يساعدها على أداء وظيفتها الطبيعية كزوجة وأم، لهذا يرى "روسو" أن تعليم المرأة ينبغي أن يتوافق ويتسق وعلاقتها بالرجل، كي تكون ممتعة في نظره، ولتقوز بحبه واحترامه، كي ترعاه وتكرمه في صغره، وكي تخضعه في كبره وشبابه، كي تتصحح وتؤاسمه، وكي تجعل حياته سعيدة وسارة. هذه هي وظيفة المرأة على الدوام، وهذا هو ما ينبغي عليها أن تتعلمه في صغرها⁽³⁾.

(1) Ibid, P: 263.

(2) محمد عطية الأبراشي، "أصول التربية المثالية في إميل: لجان جاك روسو"، دار للكتاب العربي، القاهرة، 1967، ص: 229.

(3) Rousseau, J, op. cit., P: 269.

إن "روسو" يلغى حياة المرأة وشخصيتها وأحلامها ورغباتها، ويحولها إلى آلة أو أداة لخدمة للرجل وأهدافه وأحلامه ورغباته. وكى يتحقق ذلك ينبغي أن يتم ضبط أداء المرأة فى حياتها كما تضبط الساعات حتى تظل تسير وفق ما خططه للرجل لها، وعلى هذا لا يترك "روسو" للمرأة الحرية فى دينها، والاستقلال فى تفكيرها، ولا الاعتماد على النفس فى أحكامها، فهذه ردائل فى نظره يجب على المرأة أن تتجنبها⁽¹⁾.

وفى مقابل للتعليم اللقائم على القراءة والدراسة والتحصيل والذي يجعله "روسو" قاصراً على الرجل - ينصح "روسو" المرأة بأن تتعلم من الحياة، "فالعالم هو كتاب المرأة"⁽²⁾ وعليها أن تتعلم منه كيف تقوم بدورها الطبيعى. ووفقاً لما سبق من آراء نجد أن فلسفة "روسو" السياسية قد همشت المرأة لأقصى حد، فمبدؤه عن المساواة والحرية لم يمتد أبداً ليشمل النساء، كما أنه لم ينظر قط إلى النساء على أنهن مواطنات ينبغي أن يمنحن حق الاقتراع بحيث تسهم أصولتهن فى تشكيل الإرادة العامة⁽³⁾. فجّل ما تستطيع المرأة فعله وفقاً لرؤية "روسو" هو أن تلد وتربى مواطني المستقبل. أما أن تتطلب بمساواتها فى الحقوق والحريات مع الرجل فهو ما يراه "روسو" مناقضاً لقانون الطبيعة ومنطق الأشياء. ولعل ما عناه "روسو" فى حيلته الخاصة وعلاقاته المعقدة بالنساء عموماً، ولغفاده لأمه التى ماتت وهى تلده، ما جعل آراءه التى أوردها فى كتابه "إميل" تدور حول معنى أن المرأة خلقت لمتعة للرجل وراحته، خاصة وأن روسو نفسه لم يوفق فى زيجته^(*) فربما حلول بتصوره ذلك أن يصنع

(1) محمد عطية الأبراشي، "أصول التربية المثالية فى إميل"، ص: 224.

(2) Rousseau, J, "Emile", P: 288.

(3) سوزان مولر أوكين، النساء فى الفكر السياسى الغربى، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2005، ص 167.

(*) تزوج "روسو" من امرأة تدعى "تريز لوفيسير" Theresse Levasseur، والتي كانت -

الحياة السعيدة التي كان هو يتمناها لنفسه.

والحقيقة أن آراء "روسو" عن المرأة قد كان لها آثار سلبية على مسيرة النسوية في تلك الفترة، فقد وضع "روسو" للمرأة خلف الرجل بخطوات بعيدة وجعل من مجرد التفكير في صنع مساواة - من نوع ما - بينها وبين الرجل ضرباً من الجنون، ومحاولة فاشلة لمعادنة للطبيعة وقوانينها، مما كان له دور كبير في ترسيخ النظرة الدونية نحو المرأة والتي كانت موجودة بالفعل في تلك الفترة.

ولعل الخطورة الأكبر فيما يخص آراء "روسو" أنها لم تكن مجرد عملية تقليد وإتباع للوضع السائد في زمنه، بل هي في الحقيقة آراء نابغة عن

تعمل بغسل الملابس وتنظيفها، وكلفت غير جميلة كما أنها كانت جاهلة لا تعرف القراءة ولا الصليب، حتى أنها لم تكن تعرف قراءة الساعة أو أيام السنة. وقد اتهمت بأنها من أسباب حالة الاضطراب النفسي التي أصابت "روسو" في سنواته الأخيرة. بينما على النقيض من تلك الزيجة الفاشلة وجد روسو في مدلم "دو فواران" De Warens حنان الأم وعطفة الحبيبة في الوقت نفسه، تقضى معها سنوات قليلة من عمره، وكان يناديها بـ"أمي" ويعاملها كحبيبته، وقد قال عنها: "لم أكن أعيش إلا بها ومن أجلها: أه لو أنني لشبت قلبها كما شبت هي قلبي، كم من أيام أمانة حلوة كان من الممكن أن نمضيها معاً، لقد قضينا أمثالي ولكنها كانت قصيرة سريعة، وأى قدر ذلك الذي تبعها. ما من يوم إلا أتذكر فيه بنشوة وحنان هذه المرحلة الوحيدة للتصيرة من عمرى التي كنت فيها بكل كينى خالصاً لذتى بغير شائبة أو علق بحيث أقدر أن أقول إننى عشت بحق". ولعل تلك الفترة هي التي اتخذ منها "روسو" نموذجه عن المرأة التي تتركس نفسها لخدمة الرجل ولسعائه. للمزيد عن حياة روسو وعلاقته انظر:

جان جاك روسو، أحلام يقظة جوال مفرد، ترجمة: ثريا توفيق، مكتبة الأميرة، القاهرة، 2006.

Damrosch (Leo), "Jean-Jacques Rousseau: Restless Genius", Houghton Mifflin Harcourt, New York, 2007.

"موقف فكري واع"⁽¹⁾ ولعل ما يؤكد هذا أن "روسو" لم يتبن هذا الرأي إلا في
لأوسط عمره بينما كانت له آراء مختلفة تماماً فترة شبابه، ففي إحدى مقالاته
المبكرة(*) دافع عن النساء وعن فكرة حقوق المرأة معتبراً للرجال هم من
اغتصبوا حقوقهن منذ البداية فقال: "إن الرجال قد استحوذوا على تلك القوى
منذ أقدم العصور، ولكن بأى حق طبيعي فعلوا ذلك.. لا أعلم، ذلك هو الأمر
الذى لم أكن قادراً على فهمه بالمرّة، وهذا الاستحواذ قطعاً لا يركز على أى
أساس باستثناء القوة البدنية"⁽²⁾. أى أنه كان يرى سيادة الرجال على النساء -
ليس من الطبيعة - وإنما هو نوع من الهيمنة الغاشمة والمرتكزة على قوة
الرجل البدنية فقط.

كذلك فقد أكد "روسو" في مقاله هذا "أن النساء كان من الممكن أن
يقمن نماذج أفضل من عظمة للنفس وحب الفضيلة، وبأعداد أكبر بكثير مما
حققه الرجال، لو أننا نحن الرجال لم تسرق منهن بلا وجه حق - بالإضافة
لحريتهن - كل فرص إظهار تلك الصفات الطيبة إلى العالم"⁽³⁾. أى أن
"روسو" يرى في المرأة القدرة على إظهار ملكات وإمكانات تجعلها على قدم
المساواة مع الرجل، وهو ما يناقض كل ما قاله "روسو" بعد ذلك في "إميل"
عن دونية المرأة إذا ما قارنها بالرجل، وعن أن تلك الدونية طبيعية ولا مفر
منها.

(1) سوزان مولر لوكين، النساء في الفكر السياسي الغربي، ص: 126.

(*) تم اكتشاف هذا المقال ضمن مجموعة من كتابات "روسو" المبكرة، وتم نشرها

بواسطة شخص يدعى Theophile Dufour عام 1905م تحت عنوان "Annals

.of the Jean-Jacques Rousseau Society"

(2) Bell (Linda A.) (ed.), "Visions of Women: Being a Fascinating Anthology With Analysis of Philosophers' Views of Women from Ancient to Modern Times", Humana Press, New Jersey, 1983, PP: 194-195.

(3) Ibid, P: 195.

نخلص مما سبق إلى أن رؤية "روسو" عن المرأة كانت هي العقبة الكبرى في طريق الفكر النسوي، فلو فكرنا أن "تتبع" روسو" في جميع آرائه في تربية المرأة لرجعنا بها إلى الوراء"⁽¹⁾. وهو عكس ما كانت تهدف إليه التيارات النسوية آنذاك، لهذا كان على من جاء بعده من النسويات أن يفندن آراءه، ويهاجمن نظريته في التربية تلك التي كانت "تسمح بأن يكون الرجل إما فرداً أو مواطناً لكنها لا تسمح للمرأة أن تكون أيّاً منهما"⁽²⁾.

وقد انعكس هذا الفكر الظالم للمرأة على مسيرة النسوية في تلك الفترة حتى باتت فترة منتصف القرن الثامن عشر - بأكثر من طريقة - تمثل فترة تراجع في الفكر النسوي"⁽³⁾. وأصبحت النسوية في حاجة إلى تغيير جذري يساعدها على العودة إلى الحياة مرة أخرى.

ولعل الثورة الفرنسية (1789) كانت هي الشرارة التي ألهبت حماس النسويات للعودة من جديد إلى المطالبة بحقوق المرأة، والدفاع عن مصالحها في مواجهة الفكر الذكوري المهيمن على شتى صور الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد كان لهذه الانتفاضة الثورية الفضل في قيام ما سمي بعد ذلك "بالموجة النسوية الأولى".

2- الموجة النسوية الأولى:

عادة ما يبدأ الحديث عن الموجة النسوية الأولى بذكر الثورة الفرنسية. ذلك أن تلك الأخيرة كان لها الأثر الأكبر في تفعيل الفكر النسوي بعد أن كاد أن يتلاشى صوته وسط الأصوات للمناخضة لحقوق المرأة التي كانت منتشرة فترة ما قبل الثورة الفرنسية.

(1) محمد عطية الإبراشي، "أصول التربية المثالية في إميل"، ص: 229.

(2) سوزان مولر أوكين، للنساء في الفكر السياسي الغربي، ص: 218.

(3) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 17.

كذلك فقد استغلت الكاتبات النسويات حركة التغيير السياسى والاجتماعى التى أحدثتها الثورة الفرنسية كى تطالبن بتغيير مائل لأوضاع المرأة آنذاك.

ولعل الاستجابة الأولى من ناحية "النسوية" لما أحدثته الثورة الفرنسية من تغيير كانت على يد الكاتبة الفرنسية "أوليمبى دى جوج"^(*)، التى أصدرت عام 1791م "إعلان حقوق المرأة والمواطنة" الذى وضعته رداً على "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الذى أصدرته الثورة الفرنسية، والذى رأت "دى جوج" أنه تجاهل للنساء وحقوقهن فى الوقت الذى كانت للثورة تقدمهن للمقابلة - على قدم المساواة مع الرجال - إذا ما ثبت أنهن خائنات أو عدوات لمبادئ الثورة، أى أن الثورة تشرك المرأة فى العقاب، بينما تستبعدنها من دائرة الحقوق، وقد تنبعت "دى جوج" بنود إعلان الثورة بنداً بنداً مع تعديله بالشكل الذى يعبر عن حقوق للنساء. فعلكت البند الأول مثلاً الذى يقول: "يولد الرجال - ويظلون - أحراراً متساويين كحق من حقوقهم. لذلك لا تكون التفرقة بينهم إلا بناء على المنفعة العامة"، وأصبح بعد التعديل: "تولد النساء - وبيقين - متساويات كحق من حقوقهن. لذلك لا تكون التفرقة إلا على أساس المنفعة العامة"⁽¹⁾، أى أن للمرأة الأكثر منفعة وفائدة لوطنها ينبغي أن تحظى بوضعية أفضل من أى رجل أقل منها فائدة، ولا توضع فى

(*) أوليمبى دى جوج Olympe de Gouges (1748-1793م): كاتبة فرنسية، من المدافعات عن حقوق المرأة. اسمها الأصلى "مارى لوبري". طالبت للمرأة بحقوق متساوية مع تلك التى يحصل عليها الرجل. أصدرت إعلانها لحقوق المرأة والمواطنة بعد قيام الثورة بمنتين فقط كرد على استخدام الثورة لكلمة رجل بمعنى إنسان، بينما الإعلان لا يقصد سوى للرجال فقط، حيث إن النساء كن محرومات من كافة حقوق المواطنة وقد بقين كذلك بعد الثورة أيضاً.

(1) Williams (Helen Maria), "Letters Written in France", Broadview Press, Canada, 2001, P: 247.

مكانة أقل من أى رجل لمجرد أنها امرأة فقط.

كذلك فقد حملت "دى جوج" الرجال المسؤولية عن كل صور الظلم وعدم المساواة التى تعاني منها المرأة آنذاك، فقد كانت "تعتقد أن قهر الرجال للنساء هو المصدر المتجدد لكل صور الظلم وعدم المساواة"⁽¹⁾، وعليه فلكى تحظى المرأة بمعاملة عادلة لا بد من أن ينظر لها المجتمع نظرة تقدير واحترام تماثل تلك التى يحظى بها الرجل، ومن ثم تحظى بالحقوق والمسؤوليات نفسها التى للرجل، لا أن تبقى تحت سيطرة الرجل كى يمارس عليها صوراً مختلفة من القهر والاضطهاد.

وقد كانت خطوة "أوليمبى دى جوج" أول الغيث فى تيار النسوية، فقد لحقت بها إسهامات أخرى فى الاتجاه نفسه، لعل أقربها وأبرزها الإسهام الذى قدمته الكاتبة "مارى ولستونكرافت"^(*). التى يعتبرها معظم مؤرخى النسوية البداية الحقيقية للفكر النسوى الحديث، حيث يعد كتابها "أول صرخة صريحة تدعو للنساء من الطبقة الوسطى لضم الصفوف، خصوصاً الأمهات باعتبارهن من عناصر النفوذ والتأثير الرئيسية فى المجتمع"⁽²⁾.

وقد أدركت "ولستونكرافت" أنها قبل أن تطالب بأى حقوق للمرأة عليها أولاً أن تغير المفهوم السائد عن ضعف المرأة وعجزها بالمقارنة مع الرجل،

(1) Duby (Georges) & Perrot (Michelle) (G. edit), "A History of Women in The West", Vol. 4, 3rd (ed), Belknap Press, Cambridge & London, 1998, P: 43.

(*) "مارى ولستونكرافت Mary Wollestonecraft (1759-1797م): كاتبة وروائية بريطانية وإحدى أهم المدافعات عن حقوق المرأة بزمان الثورة الفرنسية. أول كتبها "خواطر حول تعليم البنات" (1787م)، لكن شهرتها جاءت من مؤلفها المهم "نقاع عن حقوق المرأة" (1792م) والذى انتقدت فيه رؤية جان جاك روسو عن المرأة التى صاغها فى كتابه "إميل".

(2) سارة جامبل، للنسوية وما بعد النسوية، ص: 40.

فجاء كتابها "دفاع عن حقوق المرأة" (1792م) في معظمه هجوماً على فلسفة "روسو" السياسية، خاصة مسألة تأكيده على عدم قدرة المرأة على التفكير العقلاني⁽¹⁾، حيث رأت فيها محاولة للانتقاص من عقل المرأة.

وقد ركزت "ولستونكرافت" على قضية التعليم، ورأت أنه متى أُتيحت للنساء الفرصة كي يتعلمن مثل الرجال، فإنهن يصبحن قادرات على مساعدة أنفسهن بل ومساعدة مجتمعاتهن. أو كما تقول: "حتى تكون النساء أكثر تعليماً، فإن التقدم الأخلاقي والمعرفي للبشرية يجب أن يعاد فيه النظر باستمرار"⁽²⁾.

وقد كانت "ولستونكرافت" تتبنى وجهة نظر مفادها أن المرأة لا تقل بناتاً عن الرجل من حيث قدراتها العقلية وملكانتها الذهنية، وأن الاختلاف الوحيد بين الجنسين إنما يكمن في أن الرجال يحصلون على فرص أفضل للتعليم بينما تحرم النساء من ذلك، لهذا فهي ترى أنه لو حصلت المرأة على الحق نفسه في التعليم فإنها تستطيع أن تجارى الرجل.

تقول "ولستونكرافت": "دعوا المرأة تشارك الرجل في الحقوق نفسها وسوف تضاهيه في القيمة نفسها، فهي قطعاً ستشعب أكثر كمالاً حين تتحرر"⁽³⁾.

وقد كانت ترى في تعليم النساء فرصة لتحقيق هدفين هاميين:

الأول: أن تعليم الأولاد والبنات منذ الصغر بشكل مساوٍ يساعد على غرس طريقة جديدة للتفكير غير الطريقة السائدة حيث يتمكن النظام التعليمي من محو الكثير من الأفكار الخاطئة الضارة عن العلاقة بين الرجل والمرأة

(1) Routledge Ency. of Philosophy, art: Feminist Political Philosophy, Vol. 3, P: 616.

(2) Wollstonecraft (Mary), "A Vindication of the Rights of Woman", 2nd (ed), Courier Dover Publications, New York, 1996, P: 39.

(3) Ibid, P: 201.

فى مرحلة مبكرة من العمر⁽¹⁾، وهو ما يصعب تحقيقه مع من شب وكبر بالفعل على الأفكار للقديمة.

الثانى: أن التعليم هو من ناحية أخرى وسيلة فعالة لمساعدة المرأة داخل مجتمعها، وليس مجرد مظهر براق، فقد "أرادت أن يصبح تعليم الفتيات وسيلة لإعدادهن لاحتمال الاستقلال الاقتصادى وإعطائهن الحرية والكرامة، لا القدرة على إيهار من قد يصبحون أزواجاً لهن فى المستقبل"⁽²⁾.

أى أن "مارى ولستونكرافت" كانت ترى فى "تعليم النساء" الخطوة الأولى على طريق المساواة بين الرجال والنساء الذى تجد فيه الطريق الوحيد للسعادة البشرية، فهى تقول: "لكى نجعل البشرية أكثر فضيلة وأكثر مساعدة بالطبع، علينا أن نعامل كلا الجنسين انطلاقاً من المبدأ نفسه"⁽³⁾.

غير أن أفكار "ولستونكرافت" قد لاقت نقداً من بعض النسويات المعاصرات بدعوى أنها لم تكن بالجرأة الكافية، "موقف" ولستونكرافت يبدو بشكل ما - رجعياً أو قديم الطراز - إذا ما قارناه بالموقف القتالى "لأوليمبى دى جوج"⁽⁴⁾. "ولستونكرافت" لم تطالب للنساء بالخروج على الرجال، وإنما اكتفت بالإشارة إلى أهمية تعليم المرأة حتى تصبح قادرة على الوقوف بجوار زوجها ورعاية أسرته وأبنائها. الأمر الذى رفضته بعض النسويات بدعوى أنه يعيد المرأة إلى البيت ويربطها به، فى الوقت الذى تكافح فيه النساء للخروج من هذا الوضع التقليدى الذى يحصر مهمة المرأة فى الأعمال المنزلية ورعاية أسرته.

(1) سارة جامبل، للنسوية وما بعد النسوية، ص: 41.

(2) المرجع السابق، ص: 40.

(3) Wollstonecraft, M, "A Vindication of the Rights of Woman", P:180.

(4) Duby, G & Perrot, M, "A History of Women in The West", Vol. 4, P: 45.

إلا أنه على الرغم من ذلك النقد اعتبر آخرون أن موقف "ولستونكرافت" من تلك المسألة هو أهم ما قدمته على الإطلاق، حيث عبرت عن فكرة أن تحرير المرأة من الاضطهاد لا يعنى أن تنبذ المرأة هويتها⁽¹⁾، فتطلعها للمساواة لا يمنعها من أن تمارس أمومتها أو أن تهتم بأسرتها. وهو الفكر نفسه الذى شاع بين نيارات نسوية بعد مائتى عام من زمن "ولستونكرافت".

من هنا ندرك قيمة ما قدمته "مارى ولستونكرافت" للفكر النسوى، فعلى الرغم من رؤيتها المحافظة إلا أن دورها لا يُنكر، فقد عملت فى تلك الفترة على أن تضع المبادئ الرئيسية أكثر من أن تُفصل خططاً للعمل نحو التغيير⁽²⁾. لهذا يُعد كتابها "الدفاع عن حقوق المرأة" وثيقة مبادئ أكثر من أى شئ آخر، "فلو حاول القارئ أن يجد فى هذا الكتاب برنامجاً عملياً شاملاً للإصلاح سيصاب بخيبة الأمل"⁽³⁾.

غير أن خيبة الأمل الحقيقية تلك التى تلقاها الفكر للنسوى، هى أن كتاب "مارى ولستونكرافت" برغم ما أحدثه من ضجة، إلا أنه لم يتم إعادة طبعه مرة أخرى حتى عام (1884م) وذلك بسبب أن زوج "ولستونكرافت" قد قام بعد وفاتها بنشر تفاصيل حياتها، التى رأى الكثيرون - فى هذه الفترة - أنها لم تكن مقبولة، "فبمجرد أن عرف القارئ تفاصيل حياتها الشخصية غير الأخلاقية رفضوا ما قالته فى كتابها"^{(4)(*)}. مما كان بمثابة الضربة الموجهة

(1) Ibid, P: 46

(2) Bryson (Valerie), "Feminist Political Theory", P: 23.

(3) مباررة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 41.

(4) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(*) أحداث حياة "مارى ولستونكرافت" كانت قد نُشرت على يد زوجها الفيلسوف "وليام

جودوين" William Godwin بعد وفاتها وحملت عنوان "منكرات مولفة الدفاع عن-

للفكر والحركة النسوية، إلا أنه لم يكن كافياً لوقف عجلة التقدم، فقد بدأ المد النسوى وامتد طوال القرن التاسع عشر على أكثر من مستوى مستقيماً من الكتابات النسوية التى تلت الثورة للفرنسية.

وقد شهد القرن التاسع عشر التغيير الأكثر أهمية فى تاريخ النسوية، ألا وهو تحول النسوية من فكر ونيار يعزى عن مجموعة متفرقة وغير منظمة من الأقسام النسائية المتحمسة لقضية المرأة إلى حركة اجتماعية منظمة تهدف إلى الدفاع عن حقوق المرأة ومصالحها، وتواجه كل صور للقمع والاضطهاد الذى تتعرض له المرأة فى تلك الفترة. وقد انطلقت النسويات من المبادئ الليبرالية الفردية نفسها التى كانت شائعة وقتها، وقالوا إن النساء ما هنّ إلا أفراداً ذوات عقل، لهذا فهنّ أصحاب حقوق كبشر، وهنّ حررات فى اختيار الأدوار التى يلعبونها فى الحياة، وحررات فى اكتشاف فرصهنّ فى النجاح فى إطار تتافس عادل مع الرجال⁽¹⁾. وبناء عليه بدأت النسويات فى المطالبة بعدد من الحقوق التى اعتبرنها أساسية كحق التعليم، والعمل، والملكية، والتصويت، إلا أن هذا الأخير هو الذى طغى على سائر المطالب حتى أن الموجة للنسوية الأولى كلها أطلق عليها "موجة للمطالبة بحق التصويت" أو "حركة المطالبة بحق التصويت" Suffrage Movement. ولعل الخطوة الكبرى فى هذا الاتجاه المنظم قد جاءت عام 1848م عندما عُقد فى الولايات المتحدة مؤتمر "سينيكا فولز" والذى حضره ثلاثمائة شخص بين رجل وامرأة، وصدر عنه إعلان أطلق عليه إعلان المشاعر The Declaration of Sentiments والذى صاغته الكاتبة

"حقوق المرأة". وقد ذكر فيها أطفالها غير الشرعيين، وعلاقاتها العاطفية، ومحاولات انتحارها؛ مما سبب صدمة للعديد من قرائها، خاصة للمحافظين منهم.

(1) Bryson, V., "Feminist Political Theory", P: 159.

"إليزابيث كادي ستانتون" (*)، وقد خرج بأحد عشر قراراً أهمها مطالبة النساء بحقوقهن في التصويت على قدم المساواة مع الرجال.

وعلى الطريق نفسه، وقعت خمس وعشرون ألف امرأة على التماس يطالب بحق المرأة المتزوجة في الملكية وذلك عام 1856م، غير أن الدفعة الكبرى لحقوق المرأة قد جاءت على يد الفيلسوف الليبرالي الكبير "جون ستوارت ميل"، الذي دافع عن قضية المرأة بشكل واضح في كتابه "استعباد النساء"، حيث رأى أن المبدأ الذي ينظم العلاقات الاجتماعية بين الجنسين، ويجعل خضوع أحد الجنسين للآخر عملاً مشروعاً هو مبدأ خاطئ في ذاته، كما أنه يمثل عقبة رئيسية أمام التقدم البشري، ومن ثم ينبغي أن يزول ليحل محله مبدأ المساواة التامة الذي لا يسمح بوجود سلطة أو ميزة في جانب، وعجز وعدم أهلية في جانب آخر⁽¹⁾.

وفي محاولة منه لدعم فكرته عن نظام المساواة بين الجنسين، شن "ميل" هجوماً عنيفاً على النظام المعمول به في زمنه ولقائمه على تفضيل الرجل على المرأة، وقد لخص أسباب رفضه لهذا النظام غير العادل في نقطتين:

أولاً: أن الرأي الذي يؤيد النظام الحالي الذي يخضع فيه الجنس الضعيف خضوعاً تاماً للجنس الأقوى يقوم على النظرية فقط، بمعنى أنه لم

(*) إليزابيث كادي ستانتون Elizabeth C. Stanton (1815-1902م) ناشطة اجتماعية نسائية أمريكية، وإحدى أبرز الشخصيات في تاريخ الحركة النسوية الأمريكية. كان لها الفضل في المشاركة في الإشراف على مؤتمر "سينيكا فولز" وصياغة قرارات المؤتمر. ينسب لها تأسيس "الاتحاد القومي لحقوق المرأة في التصويت" عام (1869م).

(1) جون ستوارت ميل، استعباد النساء، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998، ص: 35.

يحدث قط تجربة أى نظام آخر..

ثانياً: لم يكن الأخذ بهذا النظام الحالى - نظام اللامساواة - نتيجة للتفكير أو التروى أو بُعد النظر، أو نتيجة أية أفكار اجتماعية أو أية أفكار عما هو صالح للمجتمع أو لخير البشرية، بل إنه انبثق ببساطة من واقعة أنه منذ الخيوط الأولى لفجر المجتمع البشرى وكل امرأة تجد نفسها فى حالة عبودية لرجل ما (وذلك تبعاً للقيمة التى يضيفها عليها للرجل مصحوبة بضعف قوتها البدنية)، وتبدأ للقوانين للمياسية باستمرار فى الاعتراف بالعلاقات التى تجدها قائمة بالفعل بين الأفراد، فهى تحيل الواقع المادى إلى حق مشروع وتضفى عليه تصديقاً من المجتمع وهكذا يصبح الذين أرغموا على الطاعة (نساء + عبيد) ملزمين بها عن طريق القانون^{(1)(*)}.

(1) المصدر السابق، ص: 39-40.

(*) تعد قضية النظرة الدونية للمرأة وأصولها التاريخية من أهم القضايا التى شغلت - ولا تزال تشغل - تفكير التيار النسوى فى محاولة منه للإجابة عن السؤال التالى: هل كانت المرأة منذ البداية فى المرتبة الثانية؟ وإن لم تكن كذلك، فما الذى جعلها فى تلك المكانة الأدنى من الرجل؟

ويرى العديد من الباحثين فى هذا الشأن أن المرأة لم تكن فى مرتبة أدنى من الرجل منذ البداية، وإنما على العكس، فقد ثبت أن المجتمعات البدائية كانت للأُنثى قيمة إنسانية واجتماعية وفلسفية أكثر من الذكر، وأن الآلهة للقيمة كانت أنثى، وأنه قبل نشوء الأسرة الأبوية كان المجتمع البدائى أمومياً، وكانت الأم هى الأصل وهى العصب وهى التى ينسب إليها أطفالها⁽¹⁾، وأن عملية تقدير وإجلال للمرأة قديماً إنما جاءت نتيجة إدراك المجتمعات البدائية لأهمية المرأة التى تحمل وتجب الأطفال فهى فى نظرهم واهبة الحياة ورمز للخصوبة.

والسؤال الآن: ما الذى أدى إلى الحط من شأن المرأة وجعلها فى مكانة أدنى من الرجل؟

والحقيقة أن عدداً من الباحثين يرون أن البدائية الحقيقية لنقل المرأة إلى المرتبة-

من هنا لم يكتف "ميل" برفض ممارسة التمييز ضد المرأة على مستوى النظرية

=الثانية كانت مع استقرار الرجل في القبيلة البدائية بعد أن كان يقضى معظم أوقاته في الصيد، وهيمنة على المرأة بقوته البدنية وأدواته الحربية وجعل المرأة تابعة له بعد أن كانت تحول نفسها وأطفالها طوال العام وهو غلب للصيد. وبذلك انتهت سلطة النساء السياسية والاجتماعية وثقلتهن القديمة... وبدأت سلطة للرجال السياسية التي قامت أساساً على الأدوات الحربية والحرب والقتل واغتصاب حقوق النساء والأطفال في الطعام⁽²⁾.

ثم عمل الرجل على ترسيخ حالة الدونية Inferiority التي تعيشها المرأة بشتى الصور كي يوحي لها بأن الدونية التي تعيشها هي أمر طبيعي لا اجتماعي، واستخدم في ذلك الدين والفلسفة والعلم والاقتصاد، مما جعل جميع رموز أى مجتمع 'سواء كانوا فلاسفة أو رجال دين أو قادة سياسيين أو مصلحين اجتماعيين أو حتى علماء، يبررون ويدافعون عن الوضعية المتدنية للمرأة في المجتمع، ولكن كل على طريقته الخاصة'⁽³⁾.

ومع دخول عصر العلم أصبح التمسك أكثر بإثبات دونية المرأة الطبيعية أمراً ملحاً، فتم التركيز على مماليك الحمل والضعف البدني (جسمانياً) وضعف القدرة العقلية والحساسية العاطفية (نفسياً) لتبرير عز المرأة الطبيعي عن مساواة الرجل، فبالنسبة لهؤلاء الذين يؤيدون نظرية دونية المرأة، "الطبيعة هي التي منحها المرتبة الثانية في المجتمع"⁽³⁾.

غير أن التيار النسوي قد رفض فكرة دونية المرأة الطبيعية واعتبرها فكرة مضللة مثلها مثل فكرة أرسطو عن طبيعية العبودية، وقد ساعد التيار النسوي في كفاحه لإثبات زيف تلك الفكرة ظهور "حقائق علمية جديدة تلغى الفروق البيولوجية بين مخ الرجل ومخ المرأة، وتلغى الفروق النفسية بين نفس الرجل ونفس المرأة، واكتشف العلم أن المرأة لا تولد بنفس خاضعة، وأن الخضوع والسلبية والضعف ليست صفات نفسية المرأة الطبيعية، ولكنها تصبح صفاتها من أثر الاضطهاد الاجتماعي الطويل".

للمزيد عن تاريخ للنظرة الدونية للمرأة وأسبابها، انظر:

1- نوال السعداوى، الأنثى هي الأصل، دار المستقبل، القاهرة، 1990، ص: 20 - 38.

2- نوال السعداوى، عن المرأة، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1988، ص 5 - 36.

3 - Pandy (Rekha), "Women From Subjection to Liberation", Mittal Publications, Delhi, 1989. PP: 4 - 9.

فقط بل إنه حاول أن يفعل ذلك على مستوى التطبيق، فهو برغم كونه أبعد ما يكون عن دور الريادة في نشر مثل هذا الفكر العناصر للمرأة، إلا أنه أول من حاول أن يطبق هذا الفكر عملياً⁽¹⁾. فقد تقدم بمشروع قانون للبرلمان [مجلس العموم البريطاني] يقترح فيه إعطاء حق التصويت للمرأة عام (1867م) إلا أن طلبه قد رفض بواقع (123 صوتاً) مقابل (76 صوتاً)^(*).

على جانب آخر فقد عاشت الحركة النسوية في تلك الفترة مرحلة حرجة ومضطربة ما بين تأييد ومعارضة، أحداث محفزة وداعمة للحركة وأخرى معوقة وممانعة، ففي الوقت الذي تسببت فيه الحرب الأهلية الأمريكية في النصف الأول من ستينيات القرن التاسع عشر في إضعاف صوت الحركة النسوية، ورفض ولايات الشمال منح المرأة حق التصويت نجد أن بعض ولايات الجنوب تمنح المرأة ذلك الحق، ولكن ليس إيماناً منها بقضية

(1) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 63.

(*) تعد مصر من الدول المتأخرة جداً فيما يخص مسألة مشاركة المرأة سياسياً، فوفقاً لآخر انتخابات برلمانية تمت (2005م) لم تُرشح جميع القوى السياسية الرسمية سوى 14 امرأة لم تفر منهن سوى 4 فقط من واقع 444 مقعد في البرلمان، بالإضافة إلى ثلاث نساء تم تعيينهن ليصبح عدد النساء في البرلمان المصري سبع نائبات فقط بنسبة (0,9%) من مجموع مقاعد البرلمان. كما أن مشاركة المرأة في المجالس الشعبية المحلية لا تتعدى نسبته (5%) على مستوى الجمهورية، ورغم أن المرأة المصرية حصلت في دستور عام 1956م على حقوق الترشيح والانتخاب، إلا أن النسبة الأكبر من النساء لا يخطين أصواتهن للمرشحات وإنما يفضلن منحها للمرشحين من الرجال!. (المزيد أنظر: لتتصار محمد السيد، دراسة عن المشاركة السياسية للمرأة المصرية ونظام الكوتة، مركز القارة للتنمية، القاهرة، 2010م).

المرأة وإنما لتحقيق هدف آخر^(*).

وقد سعت الحركة النسوية طوال النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى استغلال كل الظروف المتاحة لتحقيق أكبر قدر ممكن من المكاسب على أرض الواقع. وفي الوقت الذي استمرت فيه الحركة النسوية في بريطانيا وفرنسا معتمدة على تأييد بعض الاتحادات العمالية التي تطالب بحقوقها هي الأخرى، نجد أن نظيرتها في الولايات المتحدة حاولت الربط بين وضعية "العبيد" ووضعية المرأة المتزوجة، التي تعد فعلياً ملكية خاصة بزوجها⁽¹⁾، حيث إنها لا تقدر على التصرف في ممتلكاتها إلا من خلاله، ولا تستطيع أن تبيع أو تشتري أو أن تكون وصية على أطفالها إلا بإذنه أو موافقته. أي أن المرأة وقتها كانت فاقدة للأهلية وغير معترف بها كفرد قانوناً. من هنا انطلقت الحركة النسوية تستكر الوضع المماثل لوضع العبيد الذي تعيشه المرأة المتزوجة مستغلة آنذاك قضية تحرير العبيد التي كانت الشغل الشاغل للحكومة الأمريكية في تلك الفترة.

وقد امتد عمل الحركة النسوية بشكل مكثف حتى أواخر القرن التاسع عشر حين بدأت تجني ثمار هذا العمل، ففي تلك الفترة بدأت الحكومات في أوروبا في الاستجابة للمطالب النسوية، فأصدرت قوانين تنصف المرأة فيما يخص التعليم والملكية والوصاية على الأطفال مثل قانون عام 1893م الخاص بالملكية للمرأة المتزوجة مثلاً^(**)، إلا أن قانون "التصويت" قد تأخر قليلاً حتى عام 1918م حين "مد البرلمان البريطاني فاعلية قانون الانتخاب

(*) على سبيل المثال قامت "وايومينج" Wyoming عام 1869م بمنح النساء حق التصويت بغرض زيادة الأعضاء الذين لهم الحق في المشاركة في الاستفتاء العام لتحويل "وايومينج" إلى ولاية فيدرالية بشكل رسمي.

(1) Bryson, V., "Feminist Political Theory", P: 38.

(**) Married Women Property Act, 1893.

يشمل النساء المتزوجات أو ربات البيوت أو خريجات الجامعة ممن تخطين من الثلاثين⁽¹⁾. وبعد عامين حصلت المرأة الأمريكية هي الأخرى على الحق نفسه، لتكون بذلك قد حققت الموجة النسوية الأولى، أو "حركة حق المرأة في التصويت" هدفها للرئيسي بعد طول عناء. من هنا يمكن أن نقول إن الموجة النسوية الأولى بدأت بتفجر الدعوة لحقوق المرأة بصورة انفعالية في وقائع معينة.. إلى أن أدت وتيرة الأحداث إلى جعل الاهتمام بمشاركة المرأة الكاملة في الحياة الاجتماعية والسياسية قضية رأى عام⁽²⁾.

3- الموجة النسوية الثانية:

يرى أغلب من ارتخوا للحركة النسوية أن الموجة الثانية للحركة إنما تبدأ مع ستينيات القرن العشرين. غير أن هذا الرأي يبرز لنا تساؤلاً هاماً: أين كانت الحركة النسوية منذ نهاية القرن التاسع عشر - وهو التاريخ التقريبي لنهاية الموجة الأولى - وحتى ستينيات القرن العشرين؟

والحقيقة أن الحركة النسوية لم تتوقف أبداً، غير أن حماس النساء قد فتر ونشاطهن انحصر بعد أن تم تحقيق هدفهن الأول وهو الحصول على حق التصويت، مما أثر على وحيتهن وأهدافهن، "فبمجرد أن تحقق هدفهن الأسمى، تفتت الحركة النسوية إلى مجموعة من الجماعات المنبثقة"⁽³⁾. ومن ثم لم يعد للحركة النسوية القوة أو النفوذ أو التأثير ذاته، لهذا بدت الحركة النسوية وكأنها غير موجودة.

كذلك فقد حملت السنوات التالية للعقد الأول من القرن العشرين أخباراً سارة متعاقبة جعلت النسويات يعتقدن أن المجتمع قد بدأ يستجيب شيئاً فشيئاً

(1) The New Ency. Britannica, art: Feminism, Vol. 19, P: 161.

(2) مبارة جامبل، للنسوية وما بعد النسوية، ص: 55

(3) The New Ency. Britannica, art: Feminism, Vol. 19, P: 161.

لنداءاتهم(*)).

ومع إطلالة فجر القرن العشرين أخذ وضع المرأة القانوني يتطور ببطء في فرنسا والولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وألمانيا، رغم وجود رأى عام متحفظ في كثير من الأحيان⁽¹⁾.

ولعل من أبرز الفوائد التي حصلت عليها المرأة في تلك الفترة هي خروجها بشكل رسمي إلى الحياة العامة، فقد اضطرت الحرب العالمية الأولى (1914-1918م) الدول الأوروبية أن يستعينوا بالنساء في المجالين العسكري والمدني، لسد الفراغ الذي أحدثه غياب معظم الذكور أو وفاتهم بسبب الحرب. وقد استغلت المرأة هذا للوضع بشكل جيد، حيث شاركت معظم النساء بشكل فعال في تلك الفترة "وأمام مساهمة النساء في المجهود الحربي أثناء الفترة من 1914م إلى 1918م لم يستطع البرلمان - في بريطانيا - أن يقف مكتوف الأيدي، بحيث صوّت على القانون الصادر في عام 1919م والمسمى "مرسوم المساواة بين الجنسين"^(**) الذي منح المرأة الحق في مزولة عدد كبير من المهن⁽²⁾، مما ساعد المرأة أكثر على التواجد في الحياة العامة.

لما بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية - والتي يعتبرها مؤرخو النسوية منبع الموجه للنسوية الثانية - فقد اضطرت هي الأخرى أن تشجع النساء على

(*) شهدت نفس الفترة في مصر صحوة حقيقية وسط نماء الطبقة الوسطى والعليا، وكانت مشاركة المرأة في مظاهرات عام 1919م الحدث الأبرز في تلك الفترة، وبرز على الساحة عدد من الأسماء التي أصبح لها شأناً بعد ذلك أمثال: هدى شعراوي - سيزا نبرلوي - نبوية موسى، وبدأت النساء في مصر بالمطالبة بحقوقهن المدنية والمياسية بشكل فعال.

(1) ناى بنساون، حقوق المرأة منذ البداية حتى ليامنا، ص: 107.
(**) Sex Disqualification (Removal) ACT 1919.

(2) ناى بنساون، حقوق المرأة منذ البداية حتى ليامنا، ص: 93.

الخروج إلى الحياة العامة بشكل مكثف منذ أواخر العشرينيات نظراً لحالة "الكساد الاقتصادي" التي ضربت أمريكا منذ عام 1929م^(*) وطوال عقد الثلاثينيات من القرن نفسه. حيث تغيرت سياسة الحكومة الأمريكية وقتها تجاه المرأة، فعندما كانت الأمة الأمريكية تكافح للخروج من فترة الكساد الاقتصادي في الثلاثينيات وجدت مئات العاملات في مجال الخدمة الاجتماعية أن اهتمامتهن بالعمل الاجتماعي أصبحت فجأة في مقدمة الأهداف السياسية الأمريكية⁽¹⁾. وبطول أواخر العقد الثالث من القرن العشرين كانت أزمة الكساد الاقتصادي تتراجع ليحل محلها خطر الحرب العالمية الثانية (1939 - 1945م)، وترأى كل من عمليتي تجنيد الشباب، واستعادة الأسواق عافيتها، مما سبب لرتباكاً وتخطأً، ففي الوقت نفسه الذي جندت فيه الحكومة للشباب في القوات المسلحة، أصبحت القوى العاملة مطلوبة بشدة⁽²⁾. وقد تصاعدت تلك الأزمة في السنوات التالية لبداية الحرب، وحين دخلت الولايات المتحدة للحرب رسمياً (1942م) كان الاقتصاد قد امتص الأعداد المتوفرة من العاملين من الرجال، وأصبح هناك إدراك عام بأن عمل المرأة وحده هو الذي يمكن أن يفي باحتياجات الصناعة⁽³⁾.

من هنا بدلت الحكومة الأمريكية في تشجيع النساء على النزول إلى سوق

(*) للكساد الكبير Great Depression: هو مصطلح يشير إلى الحالة التي تلت الانهيار المالي الواسع الذي حدث في بورصة "وول ستريت" عام 1929م ولمتدت طوال فترة الثلاثينيات من القرن العشرين وكان لها الأثر الأسوأ على الاقتصاد الأمريكي من جميع جوانبه.

(1) سارة م. ليفاز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ترجمة: أميرة فهمي، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص: 262.

(2) للمرجع السابق، ص: 280.

(3) للمرجع السابق، ص: 281.

العمل، وقد لاهت موجات التشجيع تلك لاستجابة مضطربة من النساء الأمريكيات، خاصة وأن عدداً كبيراً منهن كن قد فقدن العائل ورب الأسرة بسبب للحرب. وقد استطاعت المرأة الأمريكية أن تثبت قدمها في سوق العمل خلال سنوات الحرب، لكن هذا الوضع المميز للمرأة لم يستمر طويلاً، فقد انتهت الحرب سريعاً، وعاد الرجال يطالبون بوظائفهم وقتها بدأ ينمو داخل المجتمع الأمريكي ميل عام نحو عودة المرأة إلى البيت وترك مسألة العمل للرجال.

وقد شعر الكثير من النساء بالظلم من هذه الرغبة الجماعية في إعادتهن إلى البيت فقررن عدم الرضوخ لها، خاصة وأن عدداً لا بأس به من أصحاب الأعمال قد بدأوا في تسريح العمالة النسائية واستبدالها بأخرى من الذكور، ولكن رد فعل النساء على هذا الاتجاه كان بشن الإضرابات للاحتجاج على الاستغناء عنهن، ولكن النساء لم يحظين بكثير من التعاطف أو المساندة حتى من النقابات التي ينتمين إليها، وكثيراً ما ألقى عليهن اللوم لموقفهن⁽¹⁾. وشيئاً فشيئاً بدأت أعداد النساء العاملات تقل بشكل ملحوظ، وبدأت تعود من جديد نغمة أن للمرأة مكانها البيت، وعملها الطهي وتربية الأطفال. وفي ظل هذا الجو المعادي للمرأة أصدرت الكاتبة "سيمون دي بوفوار" (*) مؤلفها للهام "الجنس الثاني" (1949م) الذي كسرت به الصمت المحيط بمسألة تجارب النساء وخبرتهن، ومكنت العديد منهن من أن يرين العالم من منظور آخر⁽²⁾، فهي تلقى على الرجل اللوم في مسألة قهر المرأة

(1) المرجع السابق، ص: 295.

(*) سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir (1908-1986م): كاتبة وجوية فرنسية، ارتبطت بعلاقة حب وصداقة بالفيلسوف الفرنسي "جان بول سارتر". ألهمت الكثيرات من أنصار النسوية بكتاباتها المناصرة للمرأة.

(2) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 158.

وقمعهما، إذ نقول فى مقدمة كتابها:

"إنّ مشرعى القوانين والقساوسة والفلاسفة والكتاب والعلماء قد ناضلوا وجاهدوا كى يظهرُوا أنّ الوضعية التى تتسم بالخضوع التى تعيشها المرأة إنّما هى إرادة سماوية وفائدة حياتية. وقد اخترع الرجال الأديان(*) وهى تعكس رغبتهم تلك فى السيطرة على المرأة⁽¹⁾ حيث تكون طاعة للمرأة لزوجها وخضوعها له طريقها إلى الجنة دائماً.

كذلك فقد رأت "دى بوفوار" أنّ المرأة بصورتها المنتشرة فى ذلك الوقت إنّما هى صناعة ذكورية لا طبيعية "فالمرأة لا تولد امرأة، وإنما تصبح كذلك. فلا توجد أى حتمية بيولوجية أو سيكولوجية أو اقتصادية تحدّد شكلاً ما للكُنْثى من البشر عليها أن تظهر به فى المجتمع، وإنما هى الحضارة ككل التى صنعت هذا المخلوق كوسط بين "الذكر" و"الخصي" ووصفته بالأنثى⁽²⁾. غير أن أهم ما ركزت عليه "دى بوفوار" فى كتابها "الجنس الثانى" هو النظرة الدونية التى ينظرها الرجل للمرأة، حيث اعتبرت "دى بوفوار" وصف الرجل للمرأة دائماً بحسب علاقتها به وليس بشكل مستقل، نوعاً من الإهانة والخط من شأنها. وقد ربطت بين هذا السلوك الذكورى وبين الرؤية الوجودية التى تنتظر إلى العالم فى إطار ثنائية "الأنا/الآخر"^(**).

(*) تحفظ على فكرة المؤلفة عن اختراع الرجال للأديان لأنها غير منطقية، وإنما يمكن أن نقول إن الرجال قد تعمّدوا تأويل أو تجاهل كل إشارة - فى أى دين - لمسألة المساواة بين الجنسين أو لمسألة تكريم المرأة، وذلك رغبة منهم فى السيطرة على النساء وإقناعهن بفكرة دونية المرأة.

(1) Beauvoir (Simone de), "The Second Sex", Trans by: Howard M. Parshly, Vintage Books, New York, 1989, P: XXVIII

(2) Beauvoir, S, "The Second Sex", P: 267.

(**) الآخر Other: هو المضاد لمعنى الذات، وهو كل ما يعنى غير النفس المستقلة، وفى الفلسفة الوجودية - وعند سارتر تحديداً - الآخر هو أحد قيين على حرية=

بحيث تصبح المرأة دائماً هي "الآخر" بالنسبة للرجل، ووجودها إنما هو جزء من حياة الرجل، وهكذا تغدو الصفة البشرية "ذكورية"، ويصبح تعريف الرجل للمرأة - لا لذاتها - وإنما وفقاً لعلاقتها به، فهي لا تُعد موجوداً مستقلاً⁽¹⁾.

ولعل تلك للرؤية من "دى بوفوار" كانت بمثابة الصرخة التي أفاقَت النسويات من سباتهن، وأشعرتهن بمدى دونية المرأة في المنظور الذكوري الذي يجعل العالم يبدأ وينتهي عند الذكر وفقاً لمنظوره.

وعلى الرغم من التأثير الشديد الذي أحدثه كتاب "سيمون دى بوفوار" هذا، إلا أن هذا التأثير لم يكن بالقوة نفسها في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كان المنظور السائد لما كتبه "دى بوفوار" في كتابها أنه عملية عرض لمشكلات تواجه المرأة في أوروبا، أما المرأة الأمريكية فليست لها علاقة بهذا، حيث كانت للمرأة الأمريكية طوال عقد الخمسينيات لا هم لها - وفق المنظور السائد - إلا البحث عن الزوج المناسب والاستمتاع بالحياة الزوجية السعيدة، وأصبحت الأجيال الجديدة من النساء لا يعرف شيئاً عن النسوية، بل إن الحقيقة هي أن النساء حتى من الطبقة الوسطى لم يعد يجمعن إحساس بوجود قضية للمرأة^{(2)(*)}.

-الإنسان، والصراع بين الأنا التي تمثل الذات وبين الآخر المقابل لها جعل سارتر يعتبر "الجحيم هم الآخرون"، وقد استخدمت "دى بوفوار" ذلك المعنى للتعبير عن سيطرة الرجال وتهميش المرأة وذاتها المستقلة.

(1) Ibid, P: XXII

(2) سارة. م إيفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ص: 325.

(*) بدأت الحركة النسوية في مصر في السنوات الأخيرة تجني ثمار مجهوداتها، فبعد أن كانت دَعْوَى التيار النسوى المصرى تقابل بالاستهجان والسخرية والرفض، أصبحت اليوم مقبولة ومفهومة خاصة مع زيادة صور العنف التى تتعرض له المرأة فى المجتمع اليوم، والتى حذر منها التيار النسوى من قبل مثل الاعتصاب - التحرش بالقاترات - أطفال الشوارع - العنف المنزلى ... إلخ، وقد بدأت الدولة تتدخل =

واستمرت آلة الدعاية للذكورية تُروّج لصورة المرأة السعيدة التى تودع زوجها عند باب المنزل مع أطفالها وهو ذاهب إلى عمله، أو وهى تقف فى مطبخها الحديث تجهز طعام العشاء والسعادة بادية على وجهها^(*) مما كان له أكبر الأثر على توجهات المرأة الأمريكية آنذاك والتى بدت فى هدوئها ومكونها أمام تلك الدعاية وكأنها قد استسلمت للأمر الواقع واقتضعت أن مكانها بحق هو البيت. ومع ذلك فإن الرقة التى اتسمت بها أيديولوجيا الحياة المنزلية خلال فترة الخمسينيات، وحالة الطاعة التى اتسمت بها تلك الفترة، كانتا تخفيان علامات جديدة على الاستياء وعلى حدوث تغييرات⁽¹⁾.

وقد كانت نقطة التغيير - والتى اعتبرها عدد كبير من المؤرخين بداية الموجة الثانية للنسوية - هى الدراسة التى قامت بها للكاتبة الأمريكية بيتى فريدان^(**) عام 1959م ونشرتها فى كتاب عام 1963م بعنوان "غز المرأة" *The Feminine Mystique*. حيث تكلمت (بناءً على دراسة إحصائية شملت زميلات للتخرج للمؤلفة قبل خمس عشرة سنة) عن أزمة للمرأة الأمريكية مع ما سمته هى "المشكلة التى لا اسم لها"، وعنت بها الأزمة النفسية التى تعيشها المرأة الأمريكية الزوجة والأم التى من المفترض

أصلح المرأة فى السنوات الأخيرة، وحاولت أن تعطى انطباعاً باهتمامها بقضية المرأة.

(*) ندد الإعلانات التى كانت تظهر فى الخمسينيات على صفحات مجلة "لايف" *Life* الأمريكية خير نموذج لصورة المرأة الأمريكية التى كان يروج لها فى ذلك الوقت.
(1) سارة م. ليفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ص: 326.

(**) بيتى فريدان Betty Friedan (1921 - 2006م): كاتبة وناشطة نسوية أمريكية. من المؤسسات الأوائل للمنظمة القومية للمرأة فى عام 1966م، والتى سعت إلى تمكين المرأة من الانخراط فى العمل فى المجال للعلم خارج المنزل على قدم المساواة مع الرجل. يد كتابها "غز المرأة" (1963م) من أهم المؤلفات المحجرة عن الموجة النسوية للثانية.

- ووفق المعايير الاجتماعية السائدة - أن تكون سعيدة كونها حصلت على الزوج المناسب والأطفال اللائقين، بينما هي في الحقيقة تطمح إلى أكثر من ذلك لكنها لا تستطيع أن تتكلم لتعبر عن مشكلتها تلك في ظل الظروف المحيطة التي تجعل ممن تشعر بعدم الرضا والسعادة مع كل هذه المميزات الحياتية إنسانة جاحدة.

وشيناً فشيناً تتضخم تلك المشكلة التي لا اسم لها، وتحول سعادة المرأة إلى تعاسة. والحققة أن "فريدان" لم تكن تنتظر أن يسفر كتابها عن ذلك الطوفان من الرسائل، فقد كتبت إليها آلاف النساء من كافة أنحاء البلاد يشكرنها على التعبير عما يشعرن به من تعاسة، ويحكيان لها عن قصصهن الأليمة⁽¹⁾.

وقد عبر الكتاب عن الأزمة التي تعيشها المرأة الأمريكية المتعلمة التي أُجبرت على الاكتفاء بالبيت والأسرة كهدف نهائي في الحياة بعد أن كانت قبل سنوات قليلة تشارك الرجال في العمل والإنتاج. تقول "فريدان" واصفة تلك المشكلة: "إن المشكلة المكتومة والمدفونة في عقل المرأة الأمريكية منذ سنوات هي عبارة عن إحساس غريب وغير مريح بعدم الرضا"⁽²⁾.

وقد حاولت "فريدان" في كتابها هذا أن تشرح كيف وصل وضع المرأة الأمريكية إلى هذه الحالة المتدهورة بعد أن كانت قد حققت أعلى معدلات المشاركة في الحياة العامة فترة الثلاثينيات والأربعينيات بسبب الظروف التي سبق ذكرها عن الحرب والوضع الاقتصادي؛ حيث ذكرت كيف أن النزعة الاجتماعية في الولايات المتحدة كانت تُتكرر وجود أي أزمة تخص المرأة؛ "قحين كتبت "سيمون دي بوفوار" كتابها "الجنس

(1) سارة م. لينافز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ص: 352.

(2) Fridan (Betty), "The Feminine Mystique", W.W. Norton & Co. Inc., New York, 2001, P: 15.

الثاني" كان تعليق النقاد الأمريكيين أنه "من الواضح جهلها بطبيعة الحياة ككل"، إلى جانب أنها كانت تتكلم عن المرأة الفرنسية، فمشكلة المرأة في أمريكا لم يعد لها وجود⁽¹⁾.

ومن هنا لم يكن للتغيير السلبى الذى حدث للمرأة الأمريكية طوال عقد الخمسينيات يلفت لفتباه أحد؛ فالمرأة الأمريكية أصبحت خططها فى الحياة تدور فقط حول هدف واحد هو الحصول على زوج وتكوين أسرة، وتسخير كل الوسائل الممكنة لبلوغ هذا الهدف. نقول "فريدان":

"إن النساء يتعلمن أن المرأة الحقيقية لا تحتاج العمل فى شئ، ولا تحتاج تعليمًا عاليًا أو حقوقًا سياسية أو استقلالاً أو فرصاً أو ليًا مما جاهدت النسويات قديماً من أجله... فكل ما عليهن أن يعلمنه هو أن يكرسن حياتهن منذ نعومة أظفارهن للبحث عن زوج، وأن يلدن الأطفال... قبل قرن من اليوم جاهدت النساء من أجل الحصول على تعليم عالٍ، واليوم تذهب البنات إلى الجامعة ليحصلن على زوج!⁽²⁾

وقد استطاعت "بيتى فريدان" بكتابتها أن تلقى بحجر فى مياه الحركة النسوية الراكدة منذ زمن، حيث "طرحت الإحساس واسع الانتشار بالإحباط الذى تشعر به المرأة المعاصرة فى وقتها على مائدة الحوار العام"⁽³⁾. ولعل أهمية كتاب "فريدان" أنه كان إشارة لحجم الأزمة التى تعيشها المرأة وقتها، حيث أبرز للجميع حجم السخط وعدم الرضا الذى تعيشه المرأة، والأهم أنه بيّن للنساء آنذاك أن ما يعانين منه ليس أمراً فردياً وإنما هو حالة عامة من الشعور بالظلم والقهر الناتج عن إلغاء المجتمع الذكوري لأحلام وطموحات المرأة. "وبغض النظر عن أوجه القصور والمبالغة (أحياناً) فى كتاب "غز

(1) Ibid, P: 19.

(2) Fridan (Betty), "The Feminine Mystique", P: 16.

(3) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 65.

المرأة؛ فمن الواضح أنه قد ضرب على وتر حساس لدى الكثيرات. وبطول عام 1970م كان قد بيع ما ينوف على المليون نسخة من الكتاب في أمريكا وبريطانيا، وأصبح يُنظر له عادة كوسيلة فعالة في كل الأنشطة النسوية التي انطلقت في المشهد السياسى الأمريكى فى السنوات التالية لظهوره للنور⁽¹⁾. وقد تضافرت الظروف المختلفة فى عقد الستينيات لدفع الحركة النسوية بقوة نحو النور، فالحزب الأمريكية فى فيتنام^(*) من جانب، وحركة الدفاع عن حقوق الأمريكيين من أصل أفريقى من جانب آخر، بالإضافة لانتشار الوعي بين الشباب الذى نشط الحركة الطلابية آنذاك. كل هذا كان له دور هام فى تشجيع النساء الأمريكيات على الوقوف صفاً واحداً، والمطالبة بحقوقهن من جديد، مساعد على ذلك شعور النساء المنتمى بأنهن مستبعدات من جنة الليبرالية الأمريكية فالموجة النسوية الثانية بدأت فى أمريكا كموجة معارضة ليبرالية ضد فشل هذا المجتمع فى أن يمنح النساء ما وعدهن به من استقلال، وحرية، وإشباع نفسى، التى هى المبادئ الأساسية المكونة للحلم الأمريكى⁽²⁾.

كذلك كانت بريطانيا فى تلك الفترة تشهد الصحوة النسوية نفسها، غير أن الموجة لتلك الصحوة لم يكن أى منظمة نسائية وإنما هو "النضال العمالى الصناعى لنساء الطبقة العاملة، مثل عاملات الحياكة فى شركة "فوردز" فى "داجنهايم" اللاتى نظمن إضراباً فى عام 1968م للمطالبة بمساواتهن فى الأجر

(1) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 162.

(*) حرب فيتنام (1956-1975م): نشبت بين فيتنام الشمالية الشيوعية والمدعومة من الاتحاد السوفييتى والصين، وبين فيتنام الجنوبية الرأسمالية والمدعومة من تحالف دولى تقوده الولايات المتحدة والتي تورطت فى هذه الحرب كجزء من حربها الباردة مع الاتحاد السوفييتى، وقد تكبدت خسائر هائلة فى تاريخها (58226 قتيل)، وقد انتهت الحرب بتوحيد فيتنام واتسحاب القوات الأمريكية.

(2) Bryson, V, "Feminist political Theory", P: 159.

مع الرجال»⁽¹⁾.

كذلك فقد شهد العقد نفسه العديد من التحركات النسوية الموحدة(*) والتي قابلها إصدار العديد من القوانين التي تنصف المرأة، مثل قانون الأجور الموحدة عام 1963م الذي ينص على منح النساء الأجر نفسه الذي يحصل عليه الرجال إذا ما شغلن المناصب نفسها، وقانون الحقوق المدنية في عام 1964م الذي يمنع أصحاب العمل من التفرقة بين الموظفين على أساس جنسهم.

وبعد عشر سنوات كاملة من بديلة الموجة للنسوية كانت النساء قد حقن الكثير من أجل المرأة، ومع حلول عام 1970م كان تحرير المرأة على كل لسان⁽²⁾. خاصة وأن للنسويات هذه المرة لم يكتفين بالعمل التنظيمي والمطالبة بالحقوق، وإنما بدأن في إضافة بعد جديد للنسوية وهو البعد

(1) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 60.

(*) قامت مجموعة من النساء الليبراليات بإنشاء "المنظمة القومية للمرأة" National Organization for Women والتي عرفت اختصاراً بـ (NOW) عام (1966م)، وفي عام (1968م) تم تنظيم أول مظاهرة عامة في أمريكا للموجة النسوية احتجاجاً على مساابقة "ملكة جمال أمريكا"، وتم استخدام صندوق جمعت فيه كل ما رأت المتظاهرات أنه رمز لاستعباد المرأة، وأطلقن عليه "سلة مهملات الحرية"، وفي العام نفسه في فرنسا - وبعد مظاهرة طلابية ضد الحكومة - أنشئت أول جماعة نسائية سميت "حركة تحرير المرأة". وفي عام (1970م) انعقد في بريطانيا المؤتمر القومي الأول لتحرير المرأة في كلية "راسكن" Ruskin بجامعة أوكسفورد، الذي حضره أكثر من خمسمائة شخص وقد خرج بأربعة مطالب: الأول: المساواة في الأجور، والثاني: المساواة في التوظيف وفي الفرص، والثالث: إنشاء مراكز رعاية للأطفال الصغار تعمل على مدار اليوم، والرابع: حرية النساء في إجهاض أنفسهن واستخدام وسائل منع الحمل.

(2) سارة. م. إيفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ص: 365.

الفلسفى، حيث عملت الكثيرات من كاتبات التيار النسوى على تحليل ودراسة الأسباب التى جعلت للمرأة فى هذه الوضعية المتننية والطرق والوسائل التى يمكن من خلالها أن نصنع نظاماً للتعامل بين الجنسين قائماً على المساواة والاحترام المتبادل، "من هنا كانت السمة المميزة للموجة النسوية الثانية هى النظرية"⁽¹⁾. وقد قمت للحركة النسوية فكراً نسبياً عميقاً ورؤية جديدة للحياة من المنظور النسوى وذلك بدءاً من سبعينيات القرن العشرين(*)، وقد سعت معظم تلك الكتابات نحو هدف واحد هو "تحرير المرأة"، الذى أصبح بمرور الوقت الاسم الرسمى للموجة الثانية، كما كان اسم "حركة حق للمرأة فى التصويت" هو الاسم الرسمى للموجة الأولى. "وإذا كانت النسوية القديمة فردية وإصلاحية، فإن تحرير المرأة حركة جماعية وثورية"⁽²⁾، ولعل سبب ذلك ارتباطها بحركات سياسية واجتماعية مختلفة عند بدايتها مثل حركة

(1) Routledge International Ency. of Women, art: Feminism, Vol. 2, P: 707.

(*) شهد عام 1970م تفجر الكتابات النسوية، ولعل أهم ما صدر فى هذا العام أربعة كتب: ثلثان فى أمريكا وثلثان فى بريطانيا. هم كتاب "سياسات التمييز الجنسى" Sexual Politics للكاتبة الأمريكية كيت ميليت Kate Millett، وكتاب "جلد الجنس" The Dialectic of Sex للكاتبة سولاميث فايرستون Shulamith Firestone، وكتاب "المرأة للمخسبة" The Female Eunuch للبريطانية جيرمين جريير Germaine Greer وكتاب "مواقف أبوية" Patriarchal Attitudes للكاتبة إيفا فيجس Eva. Figes. وقد عبرت تلك الكتابات عن حالة السيطرة التى يمارسها الرجل على للمرأة فى ظل المجتمع الحالى. وحاولت أن تظهر رؤية نسائية جديدة لمختلف المسائل المتعلقة بعلاقة الرجال بالنساء، التى أصبحت بمرور الوقت مسلمات لا يجوز مناقشتها، الأمر الذى شجع آخرين للخوض فى تلك المسائل والمطالبة بإعادة النظر فى أوضاع النساء فى العالم، وفى النظرة التى ينظر بها المجتمع للأثنى عموماً.

(2) سارة جاميل، للنسوية وما بعد النسوية، ص: 58.

مناهضة حرب فيتنام وحركة مناهضة التمييز العنصرى ضد الأمريكيين السود وغيرها من الحركات.

وعلى الرغم من حالة التماسك والوحدة التى بدأت بها الموجة النسوية الثانية خلال عقدي الستينيات والسبعينيات، إلا أن تلك الوحدة لم تستمر بعد ذلك. فما طرحته النسويات من آراء ومقترحات فلسفية عبر كتاباتهن المختلفة كانت بمثابة عملية تفكير جماعى بصوت مرتفع ساعدت النسويات فى إدراك كم الاختلاف بينهن فى للرأى والتصور، بحيث أدى ذلك إلى ظهور ثلاثة تيارات نسوية رئيسية بدءاً من عقد الثمانينيات.

لما التيار الأول فهو تيار النسوية الليبرالية **Liberal Feminism** وهو يشكل الجزء الأكبر من الفكر النسوى يتبنى معظم الأفكار القديمة عن المساواة بين الجنسين ومنح المرأة الحقوق الدستورية والاجتماعية التى حرمت منها طول قرون مضت، وغيرها من المطالب التى تبنتها الموجة النسوية الأولى. وقد كان الممثل الأول لهذا التيار هو المنظمة القومية للمرأة (NOW) التى كانت تمثل من لوجه عديدة نسخة حديثة من إعلان "سينيكا فولز" التى تطالب بتطبيق المبادئ الجمهورية التى تدعو إلى المشاركة وإلى الحقوق المتكافئة بين الجنسين⁽¹⁾. أى أن هذا التيار يطالب بمد المبادئ الليبرالية لتشمل للنساء وذلك عن طريق القوانين والبنود الدستورية التى عن طريقها تضمن للمرأة الحصول على الحقوق والامتيازات نفسها التى للرجل.

التيار الثانى: تيار النسوية الثقافية أو النسوية المتميزة **Cultural/Differential Feminism**، وهو عكس التيار الأول حيث يرى أن النساء لا ينبغي عليهن أن يطالبن بالمساواة أو أن ينكرن الفروق الواضحة بين جنسهن ورجس الرجال، وإنما عليهن أن يطالبن بحقوقهن وفقاً

(1) سارة م. ليفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ص: 354-55.

لطبيعتهن المميزة، فالمرأة ليست مضطرة لكي تحصل على حقوقها أن تتشبه بالرجال. وقد قام هذا التيار بتوجيه النقد الشديد للأفكار والمبادئ التي يتبناها التيار الأول حول الدعوة لمساواة المرأة بالرجل، حيث يرى أنصار هذا الفكر أن مساواة المرأة بالرجل فيه الكثير من الظلم للمرأة، ولهذا السبب غُيِّرَ فلامسة المياسة من النسويات رأيهن حول طرق تحقيق المساواة والعدالة بين الجنسين إلى طريقة "الاعتراف" بالاختلافات بين الطرفين بدلاً من رفض تلك الاختلافات أو تجاهلها⁽¹⁾.

أما التيار الثالث: فهو تيار "النسوية المتطرفة Radical Feminism"، الذي يرى أن النساء لا يمكن أن يحصلن على حقوقهن في ظل المجتمع والبناء الثقافي الذكوري "الأبوي" (*). لهذا تقدم لنا "النسوية الراديكالية" نظرية مفادها:

- 1 - أنه يجب أن تتبنى المرأة رؤية جديدة للمجتمع تعتمد بالأساس على الخبرات الخاصة بالنساء أنفسهن دون النظر إلى الرؤية السياسية الموجودة بالفعل في الواقع.
- 2 - إن الاضطهاد الواقع على المرأة هو الصورة الأساسية والعالمية للسيطرة، وهذا هو ما يجب على المرأة أن تفهمه وأن تقضى عليه في صورة هدم للنظام الأبوي.
- 3 - إن النساء كجماعة لها مصالح واحدة مشتركة هي ضد مصالح الرجال، عليهن أن يتحدثن في أخوية نسائية Sisterhood من أجل

(1) Routledge Ency. of Philosophy, Art: Feminism, Vol. 3, P: 620.

(*) لنظام الأبوي "بطرياركي" Patriarchy: هو النظام الذي يتم فيه تنظيم المجتمع على أساس الأسرة التي يقودها ويسيطر عليها الأب، حيث "بطريارك" تعني "الأب الرئيس". وقد استخدم هذا المصطلح من قبل أنصار النسوية المتطرفة للتعبير عن السيطرة الذكورية للرجل على المرأة لدخل وخرج الأسرة.

تحقيق استقلالهن وحريتهن.

4 - إن سطوة الرجل لا تقتصر على الحياة العامة، لكنها تمتد لتشمل الحياة الخاصة للمرأة كشؤون الأسرة والعلاقة الجنسية اللذين تراهما النسوية للراديكالية أداة للسيطرة الأبوية⁽¹⁾.

ووفقاً لتلك الرؤية المتكاملة التي تقدمها النسوية المتطرفة تدعو إلى هدم وإعادة بناء المنظومة الاجتماعية والثقافية للمجتمع ومؤسساته التي تراهها نكورية أبوية ولا يمكن للمرأة أن تحصل من خلالها على أى حقوق من أى نوع.

وقد تسبب هذا الاختلاف بين التيارات النسوية الثلاثة فى توليد اختلاف آخر حول برنامج العمل النسوى، وحول الكيفية التى ينبغى أن تصاغ بها القوانين الموضوعية من أجل المرأة، وهل تكون "محايدة من حيث الجنس، أم أن هناك أحوالاً تحتاج فيها للنساء إلى أن يعاملن على حدة حتى تتحقق العدالة الحقيقية"⁽²⁾.

ومن هنا يمكننا أن نقول عن الموجة النسوية الثانية إنها وإن كانت قد أثرت التيار النسوى بالفكر النظرى والعمق الأيديولوجى، إلا أنها تسببت فى حالة من التمزق والتفتت التى أصابت الحركة النسوية بعد ذلك، "فعلى مدى ثلاثين عاماً منذ بداية الموجة النسوية الثانية لكتسبت "النسوية" طابعاً أكاديمياً سواء داخل مجال الدراسات النسائية أو غيرها من المجالات، أما من حيث كونها هوية سياسية فقد تصدعت على جبهة الخلافات المتعددة بين النساء"^{(3)(*)}.

(1) Bryson, V., "Feminist Political Theory", PP: 181 FF.

(2) سارة. م ليفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ص: 396.

(3) سار جامبل، للنسوية وما بعد النسوية، ص: 74.

4- ما بعد النسوية Post-Feminism:

يعد مصطلح "ما بعد النسوية" من أكثر مصطلحات الفلسفة النسوية إثارة للجدل والاختلاف، ففي الوقت الذي يدافع فيه أنصار هذا المفهوم المعاصر عنه، نجد عدداً كبيراً من النسويات Feminists لا يعترفن به أصلاً ويعتبرن "حديث ومائل الإعلام عن "عصر ما بعد النسوية" The Age of Post-Feminism مجرد هراء⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن مفهوم "ما بعد النسوية" المعاصر قد ظهر بصورته الحالية في عقد الثمانينيات من القرن العشرين، إلا أن المصطلح نفسه كان له ظهور أول في عام 1919م "حيث أصدرت مجموعة من الكاتبات الأمريكيات في ذلك العام جريدة يتبرأن فيها من مسألة التحليل النوعي (بين الذكور والإناث)(**) وقد أطلقن على موقعهن "ما بعد النسوي"⁽¹⁾.

(*) بالإضافة إلى انقسام التيار النسوي إلى الجبهات الثلاث التي ذكرناها فقد شهد حالات أخرى من الانقسام، فمثلاً نشأت جماعات من النساء السود اللاتي رأين في النموذج الذي تتبناه المدافعات عن حقوق المرأة - الذي يعبر عن مشكلات المرأة البيضاء من الطبقة المتوسطة - أنه لا يمت لهن بصلة، فقررن الانفصال. كذلك فقد نشأت جماعات أخرى رأين في التيارات السابقة ظلماً لحقوقهن فقررن الانفصال، والمطالبة بتلك الحقوق بشكل منفرد مثل النسويات المطالبات بالانفصال الكلي عن الرجال وإقامة مجتمع أنثوي، أو هتيك المطالبات بحقوق للشواذ جنسياً منهن.

(1) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 262.

(**) النوع Gender: مصطلح يشير إلى مسألة التمييز بين الرجل والمرأة، ليس فقط من الناحية البيولوجية وإنما من الناحية الاجتماعية، ودور كل منهما في المجتمع. وقد استخدم هذا المصطلح من قبل أتباع الفكر النسوي في فترة الثمانينيات من القرن الماضي للتعبير عن الدراسات التي تدور حول ضعف دور المرأة في المجتمع بسبب عملية التمييز التي تمارس ضد جنسها على كافة المستويات. للمزيد انظر:

Connell (Raewyn), "Gender: Short Introductions", 2nd (ed), Polity Press, Cambridge, 2009.

وقدّم أنصار الفكر "ما بعد النسوي" رؤيتهم فى صورة تطويرية للنسوية التقليدية من منطلق أن مرحلة تحرير النساء (شعار الموجة النسوية الثانية) قد انتهت بحصول المرأة على الحقوق القانونية والدستورية نفسها التى للرجل، ولهذا وجب التحول إلى المرحلة الجديدة، حيث أصبح فى مقدور النساء أن يصبحن "ما بعد النسويات" لأنهن قد تحررن بالفعل⁽²⁾.

وإذا حاولنا أن نصف بالضبط ما يعنيه مفهوم "ما بعد النسوية" سنجد أنه يدور حول معنى أساسى وهو نبذ الفكر النسوى القديم وتبنى فكر جديد يعبر عن "الإحساس بالفرح للتحرر من الأيديولوجيات المقيدة للحركة النسوية التى أصبحت غير مولكية للعصر، ولا أمل فى إصلاحها"⁽³⁾، حيث تلقى "ما بعد النسوية" باللوم على أتباع الفكر النسوى التقليدى فى مسألة رسم صورة للمرأة بوصفها ضعيفة وضحية أمام ممارسات الرجل الاستبدادية، مما أضعف من عزيمة المرأة ومن ثقته فى قدراتها بوجه عام. كذلك فقد رفضت "ما بعد النسوية" مطالب الحركات النسوية بالمساواة بين الجنسين، حيث رأتها تشكل قيداً على حرية المرأة فى ممارسة حياتها، فالنسويات كنّ قد وقفن بالمرصاد لكل ما رأينه يضع للمرأة فى صورة تقليدية وهى "صورة الأنثى الضعيفة"، فبدأن فى محاربة اهتمام للنساء بأنوثتهن، وناصرن صورة المرأة الخشنة التى تشبه للرجل، وهو ما اعتبرته "ما بعد النسوية" حائلاً دون ممارسة المرأة لأنوثتها ففقدت فى المقابل صورة المرأة الجريئة الواثقة من نفسها التى لم تعد تهتم بدعاوى المساواة ولا بأيديولوجيات العمل للنسوى، وإنما تمارس حياتها بحرية وانطلاق، "وقد أخذت وسائل الإعلام فى الترويج

(1) Routledge International Ency. of Women, Art: Post-Feminism, Vol. 3, P: 1647.

(2) Routledge International Ency. of Women, Art: Post-Feminism, Vol. 3, P: 1647.

(3) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 78.

لهذا الفكر "ما بعد النسوي" بمساعدة الدعاية والإعلان، ودور النشر، وأفلام السينما، وصيحات الموضة، وصناعات التجميل حتى جعلوه حقيقة⁽¹⁾.

وبالإضافة إلى المساعدة القوية التي حصل عليها الفكر "ما بعد النسوي" من الإعلام نجد أنه قد استخدم لغة شعبية بسيطة بعيداً عن المصطلحات الفكرية للنسوية العويصة مما "ضمن له أن يبقى سهل الفهم على نطاق واسع. كما أن نبذه لموقف "المرأة الضحية" يعد محاولة لإعطاء إحساس لقارئاته بأنهن يمكنهن بزمام الأمور"⁽²⁾.

أى أننا يمكن أن نقول إن الفكر "ما بعد النسوي" لم يكن فكراً عميقاً منظماً بقدر ما كان سياسة أو أيديولوجيا دعائية جذابة قائمة على تحرير المرأة من الأفكار للنسوية ومداعاة رغباتها الطبيعية فى أن تكون أنثى حقيقية وفى الوقت نفسه تمتلك كل حقوقها التي تجعلها على قدم المساواة مع الرجل، فتكون بذلك قد جمعت كل ما تشهيه فى عرض واحد.

مما سبق يتضح أن هذه العوامل مجتمعة قد روجت "لما بعد النسوية" رواجاً عظيماً فى فترة قصيرة، وبحلول الألفية الجديدة كان الفكر النسوي التقليدى قد أصبح موضع شك وسخرية من عدد كبير من النساء أنفسهن، وبدأت المرأة تتصرف وكأنها قد ولت وهى تتمتع بحقوقها، وأصبحت قلّة من يتذكرن كفاح النسويات الأول من أجل تحقيق حياة كريمة ومتساوية للمرأة مع تلك التي يحياها الرجل. واكتسبت عقيدة "ما بعد النسوية" شعبية من خلال تشجيع النساء على إلقاء اللوم على "النسوية" لما لقينه من إرهاب وإحباط من جراء المساواة^{(3)(*)}.

(1) Routledge International Ency. of Women, Art: Post-Feminism, P: 1647.

(2) سارة جامبل، مرجع سابق، ص: 91 بتصرف.

(3) سارة جامبل، للنسوية وما بعد النسوية، ص: 230.

ولعل هذا الرواج الكبير لمفاهيم "ما بعد النسوية" هو الذى حرك النسويات كى يعبرن عن رأيهن فى تلك الأفكار الراضية لكل ما كافحت الحركة النسوية من أجله، فبدأن فى نقد الفكر الجديد فى كتاباتهن، وقد تفاوتت قوة هذا النقد ما بين الرفض التام لهذا الفكر، أو اعتباره مجرد حالة عابرة تنتهى قريباً (**). وذلك من منطلق أن "النسوية قد تبدو قيمة الطراز بعض الشيء بالمقارنة بالسنوات الماضية، إلا أن مفاهيمها قد ترمخت فى وعى العديد من الناس مما يجعل عملية إزاحتها أو التخلص منها غاية فى الصعوبة"⁽¹⁾.

وقد ترتب على ذلك أن النسويات لم يشعرن بأى قلق حقيقى من الفكر "ما بعد النسوي"، وإنما شعرن بالإنزعاج من تضخم وانتشار هذا الفكر غير العميق وغير الهادف بين النساء اليوم، خاصة وأنه قد انتشر بالأساس كجزء من رد الفعل على النسوية⁽²⁾ عن طريق وصفها بالقدم وعدم الفاعلية بالنسبة للمرأة اليوم.

(*) يقصد هنا محاولات التيار النسوى - على مستوى النظر والتطبيق - أن يثبت أن المرأة تسوى الرجل من حيث القيمة الأخلاقية والمقدرة العقلية والنفسية، مما دفع العديد من كتاب النسوية أن يحفرن للنساء على ترك والتخلي عن السلوكيات التى من الممكن أن تعطى انطباعاً للمجتمع بدونية المرأة أو ضعفها، خاصة لو كانت تلك السلوكيات موضع مسخرة أو تشكل برهاناً يصلح لإثبات وجهة النظر للذكورية عن ضعف المرأة وعدم مساواتها بالرجل.

(**) للمزيد عن نقد النسوية لنقافة "ما بعد النسوية" انظر:

Coppock (Vicki) & Others, "The Illusions of Post-Feminism", Taylor & Francis, London, 1995.

Tasker (Yvonne) & Negra (Diana), "Interrogating Post-Feminism: Gender and the Politics of Popular Culture", Duke University Press, Durham, NC, 2007.

(1) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 262.

(2) مسارة جامبل، للنسوية وما بعد النسوية، ص: 231.

غير أن المتابع لكتابات التيار النسوي يلاحظ أن رد الفعل النسوي تجاه فكر 'ما بعد النسوية' لم يكن حاسماً من البداية، فحين انتشر هذا الفكر وأصبح الصيغة المفضلة لدى وسائل الإعلام والدعاية نجد أن من يحاولون التمسك بالولاء للأشكال التقليدية للنسوية قد اقترن من المصطلح الجديد بحذر، غير قادرات على تحديد ما إذا كان يمثل خدعة ماهرة يدبرها الإعلام، أو هي حركة يُعَدُّ بها فعلاً⁽¹⁾.

وحين أدركت النسويات خطورة هذا الفكر على التيار النسوي، بدأن في توجيه سهام النقد له معتبرينه أداة لتخريب العمل النسوي، ومحاولة "تكوّن" و"رد فعل رجعي" وإهدار وتكمير للمكاسب التي حققتها الموجة الثانية للنسوية، فما بعد النسوية منذ ظهورها الأول وهي تناصر فكراً يدعو للنساء إلى الاسترخاء والتوقف عن الكفاح، بدعوى أن النساء لا يردن أن يتحررن، وإنما يردن فقط أن يستمتعن^{(2)(*)}.

(1) سارة جاميل، النسوية وما بعد النسوية، ص: 77.

(2) Routledge International Ency. of Women, Art: Post-Feminism, Vol. 3, P: 1647.

(*) عالت ثقافة ما بعد النسوية طوال ثلاثة عقود الماضية على استغلال المرأة لخدمة مصالح المؤسسات الرأسمالية في الغرب بتحويلها إلى سلعة يتم الاستفادة منها لجنى المزيد من الأرباح وذلك تحت مسميات منمقة تضيف هالة أخلاقية على أعمال ليست كذلك. وقد انتشرت تلك الثقافة في مصر خلال العقد الأخير عبر الأنلام السيملائية، والأغنى المصورة، والإعلامات التليفزيونية، ومواقع الإنترنت... إلخ، تحت دعوى تحرير المرأة ودعم إرثها الحرة، ومقارنة بسيطة بين دعوى تحرير المرأة في أول القرن العشرين (التي كانت تدعو إلى تعليم النساء على قدم المساواة مع الرجال ومنحهن حقوقهن في العمل والمشاركة السياسية)، ودعوى تحرير المرأة في نهاية نفس القرن (التي تدعو إلى منح النساء الحرية في كل أنواع المفرد الاجتماعية بعد إعادة تسميتها لتبدو أخلاقية ومقبولة) يوضح لنا المبرر وراء نقد التيار النسوي لثقافة ما بعد النسوية، كما يَضح لنا المعنى الحقيقي لتلك الثقافة.

لهذا رفضت النسوية كل حديث عن "ما بعد النسوية" أو عصر "الموجة الثالثة" من منطلق أن الموجة الثانية لم تحقق كل أهدافها بعد، فالنساء اليوم في الديمقراطيات الغربية وإن كنَّ قد حصلن على الحقوق القانونية والدستورية نفسها التي للرجال إلا أنهن لا يزالن يعانين من تلك النظرة الدونية وعدم التقدير التي يوجَّهها لهن المجتمع، ومحاربة هذه النظرة هي بمثابة التحدي الباقي للنسوية في القرن الجديد.

ج - النسوية والمواطنة:

كان موضوع مواطنة المرأة - ولا يزال - أحد الموضوعات الرئيسية بالنسبة لدارسي المواطنة، خاصة وأنه يرتبط بكفاح المرأة نحو التحرر من جانب، وبالمبادئ الليبرالية الشهيرة عن المساواة والمشاركة والعدالة والحقوق من جانب آخر. وازدادت أهمية هذا الموضوع بدءاً من النصف الثاني من القرن العشرين حين بدأت التيارات النسوية في إعادة دراسة وتحليل النظرية الديمقراطية الليبرالية من المنظور النسوي بفرض كشف حالة عدم المساواة والظلم الواقعة على المرأة من جراء هضم حقوقها السياسية.

وقد كان لتلك الكتابات النسوية الدور الهام في تبصير منظري المواطنة إلى العلاقة الوثيقة بين النسوية ومطالبها من جانب، ومبادئ المواطنة من جانب آخر، وذلك بعد أن كان منظرو المواطنة يرون أنها لا ترتبط بالنسوية بصورة أو بأخرى، "إذ تُعنى النسوية - من منظورهم - بالخاص والشخصي والمعين، في حين تهتم المواطنة أكثر بالعام والشائع، فالنسوية تركز فقط على قضايا النشاط الجنسي، والعلاقات الشخصية، والأطفال والأسرة، ومختلف العلاقات بين الجنسين، وهي قضايا قد تكون

مهمة لكن لا علاقة لها بالمواطنة. فى رأى الكثير من منظريها^{(1)(*)}.

ولعل أزمة المواطنة مع النسوية كانت قد بدأت قبل الثورة الفرنسية بقليل، حيث تم حرمان النساء من صفة المواطنة فى الوقت الذى كان فيه الرجال يتمتعون بتلك الصفة وفق نظرية العقد الاجتماعى، فروسو سمح للرجال فقط بالمشاركة فى العقد معطياً للنساء الدور المهم كأمهات، وهو تنشئة أولادهن على قيم المواطنة، ولكنه فى الوقت نفسه يستبعدهن من الوضعية الشرعية للمواطنة... فالنساء تكتسبن قيمتهن بالنسبة للدولة بناءً على كفائتهن كأمهات، فى حين يكتسبها الرجال لكفائتهم كمواطنين⁽²⁾.

وقد ظل هذا الوضع على ما هو عليه حتى قيام الثورة الفرنسية التى ظن معظم أنصار الفكر النسوى أنها قد أتت بمبادئها الليبرالية كى تغير هذا الوضع الظالم للمرأة، غير أن الثورة لم تتصف المرأة فى شيء، حيث تسم استبعادها بصورة أخرى، فقد كان يُسمح للنساء بحضور المجالس السياسية لكى تتعلمن المبادئ الثورية ولكن دون أن يكون لهن الحق فى المناقشات وبذلك أصبحت وضعية النساء لا هى خارج المجتمع السياسى كلية

(1) ريان فوت، للنسوية والمواطنة، ترجمة: أيمن بكر وسمر الشيشكلي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2005، ص: 28.

(*) يمكننا أن ندرك بنظرة تاريخية خاطفة على نظرية المواطنة كيف أن الفلاسفة والمفكرين الذين تعرضوا لفكرة المواطنة قد تجاهلوا المرأة بشكل كبير، معتبرين كل ما يهم المرأة أو يتعلق بها أمراً لا علاقة له بالمواطنة، ففلاسفة العقد الاجتماعى لم يمنحوا المرأة صفة المواطن، كما أن اللقائمين على الثورة الفرنسية قد حرموا النساء من هذا الحق وقصروه على الرجال فقط. وقد ورث العاملين على نظرية المواطنة نفس الفكر فتجنبوا ذكر النساء وموضوعاتهن ضمن النظرية، واعتبروا المواطنة شأنًا عاماً بينما موضوعات النسوية هى موضوعات أسرية وشخصية لا تخضع - وفقاً للمنظور الليبرالى - لفكر المواطنة.

(2) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ص: 48.

ولا هي داخله بشكل كامل، وإنما على الحافة بين الجانبين، لأنهن كنّ مواطنات ولكن دون حقوق سياسية⁽¹⁾.

والحقيقة أن تلك الوضعية قد استقرت النسويات للمطالبة بإثبات حقهن الشرعى كمواطنات، ولعل محاولات "أوليمبى دى جوج"، و"مارى ولستونكرافت" وآخريات كانت فى هذا الاتجاه. غير أنهن لم يطلبن بمواطنة تماثل تلك التى للرجال وإنما مواطنة تتفهم طبيعة المرأة ومساهمتها، ورأين "أن المساواة السياسية كمواطنتين تتطلب فى الواقع حقوقاً متساوية والتزامات متساوية أيضاً، ولكنها لا تتطلب بالتحديد الواجبات نفسها والفعاليات نفسها من كل المواطنين، بل على العكس، افترضن أن الجمهورية ستقوى إذا سُمح للمواطنين أن يخدموها بطرق متنوعة⁽²⁾.

غير أن تلك الوضعية لم تحظ بها النساء أبداً ولا حتى بما هو قريب منها، فقد ظلت المرأة حتى أواخر القرن التاسع عشر⁽³⁾ - خاصة المرأة للمتروجة لا ينظر لها على أنها فرد مستقل يمكن أن يُمنح حقاً أو يلتزم بواجبات، وإنما هي

(1) Duby, G & Perrot, M, "A History of Women in the West", vol. 4, P: 29.

(*) تعاني المرأة فى مصر من وضع مشابه، لكن ليس لعدم وجود حقوق سياسية أو مدنية، وإنما لتقضى النظرة الدونية تجاه المرأة من كلا الجنسين، مما يجعل مشاركتها السياسية غاية فى الصعوبة فالأزمة الحقيقة التى تعاني منها المرأة هي عدم تعاون المجتمع معها، بل ووقوفه فى وجهها أحياناً.

(2) ريان فوت، مرجع سابق، ص: 51.

(**) رغم سوء أوضاع النساء فى الغرب أواخر القرن التاسع عشر، إلا أنها لا تقارن بأوضاع النساء فى الشرق، على الأكل كانت المرأة فى الغرب تدرك - من زمن الثورة الفرنسية - حقيقة أزمته ووضعها السيئ، بينما فى المقابل كانت النساء فى الشرق جاهلات، معزولات، غير مدركات لحقوقهن. كما أن دعوى تحرير المرأة وتعليمها التى أطلقها بعض مفكرى تلك الفترة قوبلت بنقد عنيف من التيار الرجعى.

كائن فاقد للأهلية تعيش تحت كف زوجها الذى يتمتع بمكانة ووضعية المواطن صاحب الحقوق المدنية بوصفه رب الأسرة⁽¹⁾.

وقد ظل أنصار الفكر النسوى يطالبون بحقوق المرأة المملوكة، خاصة تلك التى تتعلق بالقوانين والتشريعات وحين حصلت المرأة على حقوقها القانونية بالمساواة مع الرجل، ظن أنصار الحركة النسوية أن مشكلة المرأة قد انتهت، لهذا لم تركز الموجة النسوية الثانية كثيراً على المواطنة حيث اعتبرتها مجرد العضوية الرسمية للدولة وما يتبع ذلك من حقوق قانونية، ولم تشعر أن هذا المستوى هو ما يمكن أن توجد فيه "جنور الاضطهاد الواقع على النساء"⁽²⁾، وإما أزمة النسوية آنذاك كانت مع موضوعات أخرى متفرعة تتعلق بمدى قبول المجتمع لاستخدام المرأة لحقوقها التى حصلت عليها، فالمشكلة كانت فى قواعد التعامل مع الأنوار النوعية للنساء: موقعهن فى سوق العمل، اعتمادهن الاقتصادى على الرجال، والعنف الجنسى تجاههن... وهكذا⁽³⁾.

لذلك ظلت النسوية ورؤيتها تجاه مواطنة المرأة هى القضية المتعلقة بالنسبة لنظرية المواطنة، غير أن تقجر الكتابات النسوية منذ مطلع السبعينيات من القرن الماضى، وإعادة النظر من قبل الفكر النسوى فى المبادئ والقيم الديمقراطية الليبرالية قد أعاد مرة أخرى للكلام عن مواطنة

(1) Lister (Ruth), "Citizenship: Feminist Perspectives", Macmillan, London, 1997, P: 67.

(2) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ص: 55.

(*) تتعرض النساء فى مختلف دول العالم إلى صور متباينة من العنف، كلها لغرض واحد هو السيطرة وتقسيم صور العنف إلى: جسدية Physical - جنسية Sexual - نفسية Emotional - كلامية Verbal - اقتصادية Economic . ويتخذ العنف أساليب متفاوتة فى شدتها وقسوتها فهناك: الإذلال - العزل - التهديد - التخويف - الحرمان - اللوم ... إلخ، والنسبة الأكبر من هذا العنف تأتي من أعضاء الأسرة.

المرأة ومدى عدالة وضعيتها، وهل تمكنت المرأة من التمتع بصفة المواطنة بشكل كامل أم لا؟

والحقيقة أن النظرية السياسية النسوية منذ بداية تشكلها كانت تتمتع بطبيعة خاصة تجعلها لا تتوقف عند حدود الشرح والتحليل والنقد، وإنما تتخطى ذلك كله نحو التغيير من الوضع القائم، لهذا فهي "نظرية متفاعلة" Engaged Theory تهدف إلى فهم المجتمع بغرض مواجهته وتغييره⁽¹⁾، لذلك فقد حاولت تلك النظرية السياسية أن تثبت أن النساء كنّ - ولا يزلن - مستبعدات من المواطنة الكاملة في الأيديولوجيا الليبرالية. "ولأن مسألتى التضمين والاستبعاد يشكلان وجهى عملة المواطنة، ولأن معظم الكتابات التى تناولت المواطنة قد ركزت على جانب التضمين، فإن الكتابات الراديكالية المعاصرة بدأت ترسم صورة للمواطنة بوصفها أداة استبعاد"⁽²⁾، ولعل أشهر تلك الكتابات هى الكتابات النسوية، فالنساء هنّ الفئة الأكبر فى التاريخ السياسى التى يتم استبعادها من المواطنة، "فبالنسبة للنسويات، لا يوجد شئ اسمه الديمقراطية، فالنساء لم يُعترف بهن - لا فى الماضى ولا الحاضر - كأعضاء كاملى العضوية أو كمواطنين متساويين فى أى بلد يُعرف بأنه ديمقراطي"⁽³⁾(*).

(1) Bryson, V, "Feminist Political Theory", P: 1.

(2) Lister, R, "Citizenship: Feminist Perspectives", P: 42.

(3) Pateman (Carole), "The Disorder of Women", Polity Press, Cambridge, 1989, P: 210.

(*) تشهد المرأة المصرية نفس للتحت الرسمى والشعبى تجاه شغلها مناصب بعينها، فحتى الآن لا تزال للمرأة المصرية محرومة من اعتلاء منصة القضاء، أو رئاسة الجمهورية، أو رئاسة الوزراء. ويعود السبب فى ذلك إلى وجود رأى عام رافض لفكرة تولي المرأة لتلك المناصب برغم من اعتراف الدستور والقانون لها بنفس حقوق الرجل، وهو ما يدل على صحة الموقف النسوى من حيث إن القوانين وحدها لا تكفى لمنح المرأة صفة المواطنة بشكل كامل.

ولعل كلمة المر هنا هي "المساواة"، فالنسوية - كحركة وكفكر - ترى المواطنة قائمة على فكرة المساواة بين كل من يحمل صفة مواطن، ولأنّ النساء لم يحظين بتلك المساواة - لا في الماضي ولا اليوم - لهذا فهنّ يعتبرن أنّهن مستبعدات من المواطنة، وبالتالي فالكلام عن الديمقراطية في ظل هذا الوضع الظالم ليس له معنى من وجهة النظر النسوية. وتُحمّل النسوية اليوم "الرجل" مسؤولية حرمان النساء واستبعادهن من المواطنة الكاملة، وتعارض الدراسات النسوية التيار السائد في نظرية المواطنة عن مسألة استبعاد النساء، حيث يرين "أن عملية الاستبعاد التاريخية للنساء من المواطنة هي أبعد ما تكون عن الصفة"⁽¹⁾. وإنما هي مسألة مدبرة ومتعمدة من قبل الرجل لكي ينفرد وحده بكافة الحقوق تاركاً المرأة كشخص يعيش على الهامش (*).

وقد حددت النسوية العديد من الطرق التي يتبعها الرجل من أجل

(1) Lister, R, "Sexual Citizenship", IN: Isin, E & Turner, B. S, "Handbook of Citizenship Studies", Sage Publications, California, 2002, P: 196.

(*) يتبنى التيار الراديكالي النسوى فكرة المجتمع الذكوري وتأمر الرجال على المرأة لوقف صحتها، والعمل على إعادة السيطرة للكلمة للرجال عليها. وهو ما يجعل هذا التيار - بشكل أو بآخر - من المناصرين لنظرية المؤامرة Conspiracy Theory، وهو ما يتقده شيئاً من مصداقيته. فالواقع أن مقاومة الرجل لصحة المرأة إنما يرجع إلى قدم الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تجعل الرجل متوقفاً على المرأة ومسيطر عليها، الأمر الذي جعل معظم الرجال يعتبرون تلك الأوضاع من ضرورات الطبيعة الإنسانية وأن محاولات التيارات النسوية تغيير تلك الأوضاع هي محاولة لقلب النظام الطبيعي ولتشويه الأمور كما أن مقاومة بعض الرجال لمطالب التيار النسوى نابعة من اعتقادهم أن حصول المرأة على حقوقها كاملة سينتقص بالضرورة من حقوق الرجل، والطريف أن أصحاب تلك النظرية من الرجال يصوغونها في قالب المؤامرة أيضاً، لكن المتأملون هذه المرة هنّ النساء وليس العكس.

إقصاء المرأة من المواطنة، مثل جعلها في وضعية التابع للرجل اقتصادياً، أو إقتال كاهلها بواجبات المنزل والأسرة مما يعوقها عن المشاركة في الحياة العامة... إلخ. غير أن الوسيلة الأهم التي يستخدمها الرجل لإقصاء النساء عن مظلة المواطنة هي مفهوم المواطنة ذاته "الذى ظل بشكل تاريخي يستبعد كل ما هو أنثوي"⁽¹⁾. كذلك فإن النسوية ترى أن لزمة المواطنة هي جزء من كل، فالأزمة الأكبر "هي النظرية الديمقراطية الليبرالية، التي برغم روح المساواة فيها، لا تزال تتبنى مفاهيماً سياسية تُهمش المرأة وتفرض عليها الشعور بالعجز"⁽²⁾.

كذلك ترى النسوية أن مسألة تهميش النساء ليست مسألة تاريخية فقط، بل إنها لا تزال مستمرة حتى اليوم بعد أن حصلت المرأة على حقوقها القانونية، "طبيعية الدمج المعاصر للنساء في المجتمع ملطخة بصبغة التفرقة النوعية بين الجنسين"⁽³⁾، حيث لا يزال المجتمع ينظر للمرأة على أنها مواطن من الدرجة الثانية⁽⁴⁾، ولها أن ترتقي أبداً إلى مستوى الرجل.

إن النسوية لم تكتفِ فقط بالحقوق القانونية كمؤشر على تحقق المواطنة للنساء، وإنما هي تنظر إلى عملية الممارسة لتلك الحقوق ومدى تساويها مع ممارسة الرجل لحقوقه، "فعلى الرغم من أن النساء الآن مواطنات، فإن الشيء

(1) James (Susan), "The Good – enough Citizen: Female Citizenship and Independence", IN: Bock, G & James, S, "Beyond Equality and Diference", Routledge, London & New York, 1992, P: 48.

(2) Ibid., P: 48.

(3) Lister, R, "Citizenship: Feminist Perspectives", P: 69.

(*) يتم تدعيم تلك النظرة في المجتمعات العلمانية الغربية بالحقائق العلمية والأدلة التي تثبت ضعف المرأة بدنياً ونفسياً عن الرجل، بينما في المجتمعات المتديانة – مثل مصر – يتم تدعيم تلك النظرة للدونية للمرأة عن طريق للتفسير الخاطئ للدين بمحاولة الإيحاء بأن الله هو الذى قدر للمرأة هذه المكانة الأدنى وأن الاعتراض على ذلك اعتراض على قضاء الله.

الذى لا يمكن إنكاره أنهم بقين مواطنات من الدرجة الثانية إذا قيست من منظور الخصائص التى يقيّم على أساسها المواطنون من الناحية التقليدية كالعليم، والاستقلال الاقتصادى، أو الوضع الوظيفى، فلا يزلن وراء الرجل⁽¹⁾.

وتعتبر النساء أن السبب فى حالة "اللامساواة" بين كلا الجنسين إنما ترجع إلى أن مفهوم للمواطنة نفسه - مهما تنوعت صوره - "لا يزال يتخذ المواطن للرجل كنموذج له"⁽²⁾، ومن هنا يصبح مثل هذا المفهوم غير قابل للتطبيق على النساء، ولا يحق لهن المكانة نفسها التى يحقها للرجل، ذلك أن الحياد الظاهر تجاه النوع الموجود فى مصطلح المواطنة إنما يستتر وراءه عملية تفرقة نوعية تتم باسمه، وذلك قديماً وحتى اليوم⁽³⁾ (*).

من هنا فقد اهتمت النسويات بإظهار مدى الصعوبة التى تواجه المرأة كى

(1) سوزان مولر أوكين، النساء فى الفكر السياسى الغربى، ص: 14.

(2) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ص: 226 بتصرف.

(3) Lister, R, "Citizenship: Feminist Perspectives", P: 66.

(*) يرجع السبب فى ذلك إلى أن النظرة القديمة للمواطنة كانت تتعامل مع الألفاظ التى تشير للرجل على أنها تشير للإنسان أيضاً، حتى أصبح كل ما يتعلق بنظرية المواطنة قاصراً على الرجل، وأصبح إخال ألفاظ أنثوية أمراً غريباً على المواطنة. لذلك فقد رفضت النسويات منذ البداية الألفاظ الذكورية التى تبدو فى الظاهر عامة لكنها فى الواقع لا تشير إلا للرجل. وفى عام 1867م احتكت مناقشة أثناء عملية دعم أول وثيقة لمنح المرأة حق التصويت فى بريطانيا حول كلمة man لاستخدامها بمعنى 'رب الأسرة' Householder بوصفها كلمة عامة تشمل الرجال والنساء أيضاً ويمكن استخدامها، إلا أن هذا الاقتراح قد رفض بشدة لأن النسويات وقتها أدركن الخطورة وراء استخدام الألفاظ "المذكّرة" للتعبير عن المفاهيم العامة التى تشمل الجنسين، وذلك لمد الطريق على محاولات الرجال لإقصاء المرأة خارج حيز الحقوق السياسية. للمزيد أنظر:

Pateman, C, "The Disorder of Women", PP: 211-212.

تمارس مواطنتها المزعومة وفقاً للظروف الحالية، وذلك بغرض توضيح استحالة تمكن المرأة من منفصلة الرجل بشكل علل في الحياة السياسية مع بقاء مثل تلك الصعوبات والمعوقات، فمسألة الاستقلال المادى أو الاقتصادى مثلاً تعد من أبرز المعوقات التى تواجه المرأة كمواطنة، حيث ترى النسوية أن "الإتكالية الاقتصادية من جانب النساء نحو الرجال إنما تحد من مشاركتهن السياسية"⁽¹⁾. كذلك فإن عمل المرأة " الذى هو مفتاح الاستقلال الاقتصادى (كلياً أو جزئياً) بشكل مباشر من خلال الأجور، أو بشكل غير مباشر من خلال الحقوق الاجتماعية للمواطنة المتعلقة بوضعية الموظف، التى لا تزال تعبر عن الرجل وحده"⁽²⁾، إنما هو معبر عن مدى اللبون لشماس بين مواطنة الرجل الكاملة، وبين المواطنة المستحيلة التى تعيشها المرأة.

غير أن العائق الأكبر الذى تراه للنسوية فى طريق حصول المرأة على

(1) James, S, "The Good-enough Citizen", P: 56.

(*) تعد مسألة الاستقلال الاقتصادى للمرأة من المسائل التى أولتها النسوية عظيم الاهتمام، ذلك أنها ترى أن الرجل يمكن أن يسيطر على المرأة بطرق عدة أبرزها المال، لذلك يعتقد العديد من مفكرى النسوية أن عمل المرأة الذى يكفل لها الاستقلال الاقتصادى هو الخطوة الأولى نحو تحررها من سيطرة الرجل المفرطة ومنحها الفرصة لتصنع قرارها. غير أن عمل المرأة يولد مشكلات جديدة لها أبسطها سيطرة الرجل على أموالها خاصة حين لا يكون هو يعمل (علل)، ففى مصر مثلاً وصل عدد الأسر التى تحولها امرأة إلى نسبة 31.5% من مجموع الأسر، بينما الأرقام الرسمية تقدر تلك النسبة بـ 14% فقط. بحسب إحصاء عام 2006، 70% منهن أميات. للمزيد انظر: تقرير عن أوضاع المرأة والرجل فى مصر 2008، الجهاز المركزى للتعبئة العامة والإحصاء، القاهرة، 2008، ص: 87-90. على موقع المركز: <http://www.capmas.gov.eg>

لانتصار محمد السعيد، دراسة عن المشاركة السياسية للمرأة المصرية ونظام الكوتة، مركز القاهرة للتنمية، القاهرة، 2010، ص: 1-3.

(2) Lister, R, "Citizenship: Feminist Perspectives", P: 139.

حقوقها كاملة كمواطنة إنما هو "البيت"، حيث رفضت طوائف العمل النسوى كل ما يقال عن أن البيت هو المكان الطبيعي للمرأة، بل وحاولن إحضار تلك الفكرة بردها إلى العوامل الثقافية، وللظروف الحضرية، تقول كارول باتمان (*).

"إن الاقتناع بأن المرأة المتزوجة مكانها المناسب هو منزل الزوجية كخادمة لزوجها وكأم لأبنائها أصبح الآن يُقَمُّ بشكل واسع ومنظم على أنه شيء طبيعي بالنسبة للجنس البشري وليس كظاهرة ثقافية وتاريخية"⁽¹⁾.

وقد حاولت "باتمان" أن تحلل هذا الرأي لتفنيده، فهي ترى أن المرأة كانت قبل إیرام "العقد الاجتماعي" وإنشاء المجتمع المدني فرداً مستقلاً حراً مثل الرجل، فما الذي جعلها توافّق على خضوعها للرجل بدخولها في هذا "العقد؟"، "فلو أننا افترضنا صحة مسألة "الخضوع الطبيعي" للمرأة تجاه الرجل، فكان من المفترض على منظري الديمقراطية الليبرالية أن يتساءلوا منذ زمن: ما الذي يدفع فرداً حراً متساوياً مع باقي الأفراد في الظاهر أن يوافق على الدخول في تعاقب يخضعه لفرد آخر"⁽²⁾.

كذلك فقد رفضت النسويات - خاصة الراديكاليات منهن - اعتبار المجتمع عمل المرأة في بيتها جزءاً من ولجباتها كمواطنة، ورأين أن الأمر لا يعدو عملية استقلال وتمييز ضد المرأة، لأن هذا العمل الذي تقوم به المرأة إنما يعتبرها المجتمع "مدينة به له لكونها امرأة، أي بسبب جنسها،

(*) كارول باتمان Carole Pateman (1935 -): كاتبة ومنظرة نسوية، تعمل منذ عام 1990م كأستاذة في قسم العلوم السياسية بجامعة كاليفورنيا، وزميل الأكاديمية البريطانية منذ عام 2007م، وأستاذ النظرية السياسية بجامعة كارديف. أهم مؤلفاتها: العقد الجنسي The Sexual Contract - 1988م، المشاركة والديمقراطية، 1970م.

(1) Pateman, C, "The Disorder of Women", P: 213.

(2) Ibid, P: 218.

وهو ما يلقى بها خارج حدود المواطنة⁽¹⁾، ويُعيقها عن ممارسة نشاطها السياسى، فبالنظر إلى مسألة الوقت، تعد المرأة المتزوجة أو المسؤولة عن البيت الواقعة تحت وطأة المهام المنزلية أبعد ما تكون عن ممارسة أى نشاط سياسى أو اجتماعى كجزء من مشاركتها كمواطنة فى بلدها، وذلك بالمقارنة مع الوقت المتاح للرجل كى يمارس هذا النشاط نفسه كمواطن.

من هنا يصبح الحديث عن الوقت متضمناً فى الحديث عن المواطنة النشطة، وهو ما لا يتم أبداً بشكل صريح، "لأنه لو حدث وتم ذلك ستُطل لدينا مجموعة من الأسئلة الهامة عن توزيع الوقت بين الرجال والنساء⁽²⁾ وعن مدى عدالة فرض مسؤوليات منزلية على أحد طرفى العلاقة الزوجية دون الطرف الآخر، بما يؤثر على نشاطه كمواطن فى الحياة العامة.

من هنا أدركت النسوية مدى تشابك موضوعات المواطنة والحقوق السياسية بموضوعات الحياة الأسرية وعلاقة الرجل بالمرأة فى المجتمع، وكيف أن "الفقر والتمييز النوعى، ونقص المال وقلة الوقت، تتضافر كلها لتتقص من فرص ممارسة المرأة للحقوق السياسية للمواطنة، وهو ما يبين مدى الترابط بين العناصر السياسية والعناصر الاجتماعية لمفهوم المواطنة⁽³⁾.

وهو ما نقل الدراسات النسوية عن المواطنة إلى الجزئية الأهم والأعقد فى هيكل الأزمة للمعاصر لمواطنة للمرأة، ألا وهى مسألة المواجهة بين "المساواة" و"الاختلافات"، وهى المسألة التى ترى للنسوية أن النظرية الليبرالية قد تجاهلتها حين أدعت أنه "يمكن دراسة وفهم كل من الحياة

(1) Pateman (Carole), "Equality, Difference, Subordination", IN: Bock, G & James, S, "Beyond Equality and Difference", P: 24.

(2) Lister (Ruth), "Women, Economic Dependency, and Citizeship", IN: Turner, B. S & Hamilton, P, "Citizenship: Critical Concepts", Vol. II, P: 431.

(3) Ibid, P: 433.

للخاصة والحياة العامة (للمواطنين) بمعزل عن بعضهما البعض»⁽¹⁾ (*) .

تتمحور تلك المواجهة من المنظور النسوى حول ما هو الأفضل بالنسبة للمرأة؟ أن تحصل على حقوق متساوية مع الرجل، أم أن تحصل على امتيازات تراعى وجود اختلافات بينها وبين الرجل؟ وقد انقسمت النسوية بخصوص هذا الموضوع إلى ثلاثة أقسام:

الأول: يرى أن المساواة هي الحلم القديم للنساء، وأن كفاح المرأة عبر تاريخ للعمل النسوى إنما كان لرفع كل صور التمييز الموجودة بينها وبين الرجل، لذا فإن من التشريعات التى تكفل معاملة متساوية للجنسين هو المسبيل الوحيد لضمان حصول المرأة على حقوقها وممارسة مواطنتها، ولعل أهم التيارات المناصرة لهذا رأى هو تيار النسوية الليبرالية.

الثاني: ويرى أن المرأة تختلف عن الرجل بشكل يجعل نقل وضعية الرجل إلى المرأة (حقوقاً وواجبات) فيه كثير من الظلم والإجحاف، وإنما ينبغي تطوير منظومة الحقوق والواجبات فى المجتمع بمختلف مؤسساته كي تراعى الاختلافات بين المواطنين للذكور والإناث بما يساعد كل منهما على الحصول على المكانة نفسها وإن اختلفت التفاصيل، أى صنع منظومة تتفهم أن المواطنين من جنسين (ذكور وإناث).

الثالث: وهو التيار الأحدث زمنياً، حيث ظهر كمحاولة لإيجاد حل لمسألة التناقض فى الموقف النسوى بين الرؤية المناصرة "للمساواة"، وبين الأخرى المدافعة عن "الاختلافات". غير أن هذا التيار نفسه قد اختلف حول

(1) Pateman, C, "The Disorder of Women", P: 220.

(*) وقد رفضت الحركة النسوية فكرة الفصل بين الحياة العامة والحياة الخاصة التى تتبناها الليبرالية، ورفضت شعارها الشهير "الشخصى هو سياسى فى الوقت نفسه" للتعبير عن موقفها من مسألة الربط بين الحياة الشخصية والحياة السياسية. وقد انتشر الشعار بعد أن تحول إلى مقال للكاتبة: Carol Hanisch نشر عام 1969م.

الطريقة المثلى للتوفيق بين التيارين السابق ذكرهما، فهناك من رفض وضع المرأة في موقف للمضطر أن يختار بين المساواة أو قبول الاختلافات. نقول "باتمان": "بعض النسوية يُعرفن بمطالبتهن بالمساواة كقاعدة أساسية لمعاملة الرجال والنساء، وأخريات يطالبن بأن يتم مراعاة الصفات المميزة والأنشطة المتعلقة بالمرأة. وكأنه على المرأة أن تختار - كما كان عليها أن تفعل ذلك دائماً - بين أحد التيارين"⁽¹⁾.

وهناك من رأى إعادة بناء مفهوم المواطنة كحل لأزمة (المساواة/الاختلافات)، بحيث تعالج المفهوم للحديث للمواطنة، ليس بجعل الاختلافات الجنسية ضمن نطاقه، وإنما بتشكيل مفهوم جديد للمواطنة بحيث تكون الاختلافات بين الجنسين غير ذات صلة به من ناحية التأثير"⁽²⁾؛ أى صناعة مواطنة جديدة لا يثار فيها من الأساس مثل هذا الجدل حول المساواة/الاختلافات. بينما هناك من رأى أن أزمة (المساواة/الاختلافات) إنما هى أزمة مزيفة وغير حقيقية والسبب فى ظهورها هو الخطأ فى فهم معنى المساواة، وطبيعة العلاقة بين طرفى الأزمة، وأنه يمكن صنع "توليفة" أو مركب دينامكى يشمل "العالم" و"الخاص" معاً مما يعطينا طريقة لصنع صيغة نسوية لمفهوم المواطنة"⁽³⁾.

ويرى هذا الفكر أن أزمة (المساواة/الاختلافات) تتولد حين نفهم المساواة Equality على أنها تعنى التماثل Sameness"⁽⁴⁾، بحيث يصبح من العسير قبول التماثل بين الرجل والمرأة ثم العودة والمطالبة

(1) Pateman, C, "Equality, Difference, Subordination", P: 17.

(2) Mouffe (Chantal), "Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics", In: Butler, J & Scott, J.W, "Feminist Theorize the Political", Routledge, London & New York, P: 376.

(3) Lister, R, "Citizenship: Feminist Perspectives", P: 90.

(4) Lister, R, "Citizenship: Feminist Perspectives", P: 96.

بمراعاة الاختلافات بينهما، مما يولد حالة من التعارض والتناقض، بينما في الحقيقة أن العلاقة بين المساواة والاختلافات تكاملية في طبيعتها، وذلك حين نفهم المساواة على أنها منح للمرأة مكانة تساوى تلك التي للرجل ولكن عن طريق مجموعة من الحقوق والواجبات التي تتوافق وطبيعة المرأة وملكانها، لهذا فإن الأزمة ليست في المساواة أو الاختلافات، ولا هي في الاختيار بينهما، وإنما في خطأ طرح كل منهما كنقيض للآخر⁽¹⁾. والحقيقة أن مثل تلك المحاولات والاجتهادات الفكرية التي قدمتها الدراسات النسوية حول موضوع المواطنة بالنسبة للمرأة إنما كانت محاولات لصنع طريق بديل لذلك الذي سلكته النظرية الليبرالية، والتي أدار العديد من النمايات ظهورهن لها وهن مقتنعات أن الأفكار الأبوية المتضمنة فيها أصبحت أعمق من أن يتم إصلاحها وأنها -أي الليبرالية - لم يعد لديها - من وجهة نظرهن - ما تقدمه للنسوية، مما دفعهن للبحث في مكان آخر عن مفهوم جديد وأكثر تحراً للمواطنة⁽²⁾. فعلى الرغم من أن النظرية الليبرالية قد اشتهرت بقدرتها على استيعاب الاختلافات الموجودة بين البشر، وهو ما ظهر جلياً في رؤية الليبرالية لمفهوم المساواة ومعنى العدالة، إلا أن النسوية ترى أن الليبرالية قد فشلت بشكل موح في أن تتنبه للاختلافات النوعية بين الذكر والأنثى وهي تشكل نموذجاً للمواطنة... وبينما تعد المرأة مواطنة بشكل رسمي، نجدها محرومة بسبب جنسها من المشاركة بشكل كامل في الحياة السياسية⁽³⁾. أي أن الليبرالية من وجهة النظر النسوية قد قدمت نموذجاً مبنياً للمواطنة لا يوفى حاجات وحقوق نصف المجتمع.

(1) Ibid, P: 97.

(2) James, S., "The Good - enough Citizen", PP: 48-49.

(3) Ibid, P: 52.

من هنا أصبحت المواطنة اليوم بالنسبة للنسوية قضية "اعتراف" ورجوع إلى الصواب، حيث يعتبرن أزمة المواطنة الليبرالية في أنها تصر على تجاهل طبيعة المرأة وتكتفى بالنموذج الذكوري الذي صنعه الليبرالية منذ أكثر من مائتي عام. لهذا ترى النسوية "أنه إذا أراد منظرو المواطنة لنظرياتهم أن تكون متصلة حقاً بالمواطنين، عليهم أن يأخذوا في اعتبارهم حاجات نصف هؤلاء المواطنين، وأعنى به النساء"⁽¹⁾.

حلول مقترحة:

بعد أن عرضنا للأزمة القائمة بين النسوية ونظرية المواطنة فيما يتعلق بموضوع مواطنة المرأة، سنحاول هنا أن نقدم بعض الحلول المقترحة لتجاوز هذه الأزمة. لكن أولاً ينبغي علينا أن نضع أيدنا على السبب الحقيقي لمثل تلك الأزمة حتى يتسنى لنا أن نجد الحلول المناسبة والفعالة.

إن النسوية كانت تعتقد طوال تاريخها الطويل من الكفاح كحركة تطالب بالحقوق أن أزمة المرأة تنلخص في عدم وجود حقوق قانونية أو تشريعية تكفل للمرأة وضعية ومكانة تساوى تلك التي يتمتع بها الرجل، ومن ثم يكون الحل في أن تطالب الدولة بمنح المرأة مكانة للرجل نفسها عن طريق سن التشريعات المناهضة للتمييز، والمانحة للمرأة الحقوق السياسية والاجتماعية والمهنية نفسها التي للرجل.

غير أن هذا التصور كان خاطئاً، فالمرأة بعد أن حصلت على كافة الحقوق التي للرجل، وأصبحت قوانين معظم الدول الديمقراطية و الليبرالية تشدد على رفض أى صورة من صور التمييز ضد المرأة، اكتشفت النسوية وقتها أن المرأة لا تزال خلف الرجل في العديد من الأمور، وأن المساواة التي ظلت الحركات النسوية تحلم بها لم تتحقق بعد، مما يعنى أن أصل الأزمة ليس في

(1) ريان فوث، النسوية والمواطنة، ص: 18.

الوضعية القانونية كما كانت الحركة النسوية تعتقد قديماً، "حيث إن الموقع القانوني الرسمي الذي تشغله النساء في الديمقراطيات الليبرالية الغربية الحديثة ليس شيئاً على الإطلاق، لكنّ الوضع الواقعي الفعلي للنساء هو المقلق ولا تملك المعالجة القانونية له حلاً"⁽¹⁾. فلا تزال النساء هن الأقل مشاركة في الحياة السياسية، والأضعف تأثيراً في مختلف المجالات العامة. والحقيقة أننا لو حاولنا أن نتأمل في هذه الأزمة سندرك أن طرق الحل التي تتبعها النسوية لن تجدى فتيلاً، حيث لا تستطيع معظم منشورات النسوية أن تحسن من المشاركة المتدنية للنساء في الهيئات السياسية والاجتماعية، ولا تملك الوسائل لزيادتها⁽²⁾. ذلك لأن الأزمة تتمحور حول النظرة المتدنية للمرأة ورفض المجتمع منح المرأة مكانة مساوية للرجل، وهو شعور دخل في كان يجعل عدداً كبيراً من الذكور - والإثاث أحياناً - يرفضون، بل ويحاربون تقدم المرأة وترقيتها وسعيها نحو ممارسة حقوقها التي حصلت عليها بالفعل.

وسبب هذا الشعور أن النسوية - عبر تاريخها - قد ركزت على حصول المرأة على حقوقها القانونية والمدنية أكثر من تركيزها على إقناع المجتمع أنها تستحق تلك الحقوق، مما ولد شعوراً عاماً بأن المرأة قد حصلت على تلك الامتيازات القانونية فقط لأنها تريد أن تحارب الرجل لا لأن تلك الامتيازات القانونية هي في الواقع حقوقها الشرعية والطبيعية. فما كان من المجتمع إلا أن قبل تلك القوانين التي تساوى بين الجنسين في الظاهر، ورفضها وحاربها في الخفاء. وأصبح من المعتاد أن نجد الذكور ممن فقدوا وظائفهم - لأي سبب - وهم يلقون باللوم على عمل المرأة بوصفه السبب الأساسي لما هم فيه، أو أن يرفض أهل مدينة أو دائرة انتخابية أو حزب سياسي لانتخاب أو ترشيح امرأة لمنصب ما لمجرد أنها امرأة، أي لشكهم

(1) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ص: 222.

(2) المرجع السابق، ص: 223.

فى قدراتها على العمل والإتجاز بشكل مساوٍ لأى رجل. ولا تزال الدول الديمقراطية الليبرالية العريقة (إنجلترا - فرنسا - الولايات المتحدة - كندا... إلخ) تحتفى وتهلل حين تحصل امرأة على منصب بارز فى أى من سلطاتها الثلاث كرئاسة الدولة أو البرلمان أو حتى المحكمة العليا، وهو ما يدل على عدم اعتيادية تلك الدول - رغم تقدمها المياسى والثقافى - على حصول المرأة على مثل تلك المكانة والتي يحصل عليها الرجال طوال الوقت.

من هنا تصبح الخطوة الأولى لتحقيق المرأة للمساواة الحقيقية بينها وبين الرجل هى أن تحارب تلك النظرة الدونية للكامنة نحوها عن طريق نشر ثقافة المساواة من جانب، والعمل الجاد فى مختلف مجالات المجتمع لتقديم نماذج ناجحة للمرأة يمكن أن تقنع المجتمع الراض لها بأنها تستحق ما حصلت عليه من حقوق، أى "خلق صورة قوية عن المرأة المواطنة والمياسية بالتنوع نفسه الذى عليه الصورة للقائمة للرجل المواطن والسياسى، وهذا يعنى... أنه لم يعد كون المواطن رجلاً يجعله شخصاً أكثر ملاءمة ليكون مواطناً، أو سياسياً بشكل تلقائى أكثر مما لو كان امرأة"⁽¹⁾. وحينما يتم ذلك تصبح دعاوى المرأة للمجتمع كى يقبل المساواة مؤيدة بواقع يفرض نفسه لامرأة تنجح وتثبت ذاتها كل يوم فى مواجهة المجتمع الراض لها. أما الخطوة الثانية ليكتمل حل أزمة المواطنة بالنسبة للمرأة إنما هى "المشاركة"، حيث ظلت النسوية تركز على مجموعة من الموضوعات الفرعية لآتى تهم المرأة دون أن تربط مسألة إيجاد حل لتلك الموضوعات بمسألة المشاركة مما ساعد على إبتعاد المرأة عن محاولة حصولها على حقوقها وتحقيق أهدافها عبر المشاركة الفعالة، فموضوعات مثل الأسرة،

(1) ريان فوت، النسوية والمواطنة، ص: 154.

الأجور، الأطفال، إساءة المعاملة، للعلاقات الجنسية، الإجهاض... إلخ، يمكن للمرأة أن تحققها عن طريق المشاركة بفاعلية كمواطنة تهتم بالشأن العام، وبذلك تكون قد حققت هدفين:

الأول: زيادة مشاركتها وبالتالي تفعيل دورها كمواطنة.

الثاني: ربط اهتمامات واحتياجات المرأة بالشأن العام، بحيث يصبح ما تحتاجه المرأة هو ما يحتاجه نصف مواطني المجتمع، أى جعل المجتمع يتقبل مناقشة مثل تلك الموضوعات ليس على أنها تخص المرأة وإنما على أنها شأن عام يخص كل المواطنين.

ولعل زيادة مشاركة النساء فى الحياة العامة إنما يقوم على مبدأ أساسى مفاده أن المرأة ما لم تحقق نسبة مشاركة تساوى تلك التى يحققها الرجل فإنها ستظل متخلفة عنه أمام المجتمع فسياسة مواطنة المرأة ليست متعلقة فقط بعملية تحسين دور الأقلية النسوية الموجودة بين النخبة السياسية التى يسيطر عليها الرجل، وإنما متعلقة أيضاً بتمكين **Empowerment** حقيقى لنسبة أكبر من المواطنات لممارسة دورهن⁽¹⁾. وبذلك يصبح عامل الوقت فى مصلحة المرأة، حيث زيادة أعداد المشاركات فى العمل العام وخاصة للشأن السياسى يزيد من ثقة المجتمع فى قدرات المرأة وفيما يمكن أن تفعله، فإن رغبة النساء كمجموعة كبيرة فى اكتساب الاحترام والتقدير فى الميدان العام، فليهن أن يكسرن احتكار الرجال للقوة فى هذا الميدان، وأن تكون مشاركتهن لا تقل عن مشاركة الرجال⁽²⁾.

ومن هنا تصبح مسألة مواطنة المرأة واضحة المعالم، فربط المواطنة بالمشاركة يجعلنا قادرين على متابعة مدى تحقق الهدف المنشود، "فى مستوى المشاركة تتضح لنا التفرقة بين المواطنين الذكور والمواطنات

(1) Lister, R, "Citizenship: Feminist Persepectivies", P: 166.

(2) ريان فوت، مرجع سابق، ص: 246.

الإناث... وطالما لم تكن النساء قادرات على ممارسة حقوقهن بالدرجة نفسها التي للرجال، فالمواطنة المتساوية ليست موجودة⁽¹⁾.

إن فحل أزمة المواطنة مع النسوية إنما يكون في خطوتين:

الأولى: محاربة النظرة الذنوية تجاه المرأة التي تجعل من النساء - رغم حصولهن على حقوقهن كاملة - مواطنات من الدرجة الثانية. وذلك عن طريق نشر ثقافة المساواة ونقد فكرة ذنوية المرأة من ناحية، ومن ناحية أخرى زيادة كفاح المرأة في مختلف المجالات لإبراز النموذج الناجح للمرأة بشكل يقنع المجتمع الراض لمطالب المرأة بأنها تستحق ما حصلت عليه من حقوق.

الثانية: زيادة مشاركة المرأة بشكل يجعلها تربط مدى ممارستها لمواطنتها على قدم المساواة مع الرجل بمدى مشاركتها بشكل متساوٍ معه، بحيث تثبت النساء لمن يرفضون مواطنة المرأة في الخفاء جدلاتهن وقرراتهن على العمل والإنجاز بشكل مساوٍ للرجل بما يخدم المصلحة العامة لكل المجتمع.

ووفقاً لهاتين الخطوتين تستطيع المرأة تدريجياً وبمرور الوقت كسب ثقة المجتمع فيها، كما تستطيع زيادة ثقته في نفسها وفيما يمكنها أن تفعله، وحين يشب جيل جديد وهو يرى المساواة تتحقق على أرض الواقع، يصبح موضوع مواطنة المرأة في زمة التاريخ، وتصبح نظرية المواطنة نظرية لكل البشر.

ثانياً - التعددية الثقافية Multiculturalism: تعريفها وأصلها التاريخي: تعد مسألة التعددية الثقافية أو الدولة متعددة الثقافات واحدة من أصعب التحديات التي تواجه نظرية المواطنة اليوم. ويرغم أنها ليست بضخامة

(1) المرجع السابق، ص: 125.

قضية النسوية ومواطنة المرأة، إلا أنها لا نقل عنها صعوبة أو خطورة، بل إن البعض يرى في قضية التعددية الثقافية وتداعياتها المصدر الأخطر على أمن وسلامة البناء الاجتماعي والسياسي للدولة في الحقبة المعاصرة، ذلك أن "التحديات التي تنتجها التعددية الثقافية من النوع الذي يستحيل تجاهله أو تفاديه، فتاريخ القرن العشرين وخاصة العقود الأخيرة تؤكد هذا بشكل واضح: كعودة النزعة القومية، واتساع رقعة العنف والصراع العرقي، والهروب المتزايد لأشخاص يشعرون بالاضطهاد الثقافي والاقتصادي"⁽¹⁾. كل هذا بعد مؤشراً على خطورة الموقف.

ونظرية المواطنة كجزء من الأيديولوجيا الليبرالية قد عانت - ولا تزال تعاني - من مثل تلك التحديات التي تنتجها "التعددية الثقافية"، خاصة وأن المواطنة كما سبق أن أوضحنا قد قامت على قاعدة "القومية"، بحيث أصبح مفهوم المواطنة - في تركيبه - قائماً بشكل ما على وحدة العرق والثقافة واللغة داخل جدران الدولة للوحدة. وهو ما جعل هذا المفهوم نفسه يعجز في صورته الحالية عن الوصول إلى حل لعدد ليس بالقليل من المشكلات التي تولدت - ولا تزال تتولد - من جراء تنوع التركيبة الثقافية والعرقية لشعوب معظم بلدان العالم اليوم، خاصة مع ما يترتب على مثل هذا التنوع من تفتت الروح القومية للجماعية، والميل نحو الانتماء للعرق أو اللغة أو الدين أكثر من الانتماء للوطن الذي تنتمي إليه العناصر المكونة للشعب الواحد.

لذلك سنحاول في الصفحات التالية أن نشرح ونحل طبيعة الأزمة القائمة بين التعددية الثقافية من جانب والمفهوم الليبرالي للمواطنة من جانب

(1) International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, edit: Neil J. Smelser & Paul B. Baltes, Art: Multiculturalism, Vol. 15, El Sevier Science. Ltd., Oxford & New York, 2001, P: 10169.

آخر، وما مدى قدرة هذا المفهوم على الاستجابة لمثل هذا التحدى ؟

أ - تعريف التعددية الثقافية:

كان يشار قديماً إلى العالم على أنه مجموعة من "الأمم" أو "القوميات"، لذلك كان عامل التقسيم دائماً هو العامل الثقافي الذى يربط جماعة معينة ببعضها برباط للغة والعرق والدين والتاريخ المشترك، مما كان يولد فى النهاية مجتمعاً أحادى الثقافة **Monocultural**.

أما اليوم - ونتيجة لظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية - لم يعد هناك مجتمع أحادى الثقافة بشكل كامل كما كان الوضع سابقاً، وأصبحت معظم - إن لم يكن كل - المجتمعات، مجتمعات متعددة الثقافات، أى "مجتمعات تتكون من أكثر من ثقافة ولحده كما فى حالة الولايات المتحدة الأمريكية وحالة بريطانيا بعد الحرب العالمية الثانية"⁽¹⁾.

من هنا يمكننا أن نعرف التعددية الثقافية بأنها "رؤية اجتماعية ملزمة للمجتمع بأن يعترف بشكل علنى، ويحترم وجود أكثر من ثقافة وأكثر من هوية ثقافية به"⁽²⁾، فالتعددية الثقافية ترى الخير فى المساواة وعدالة المعاملة بين كافة أبناء الوطن الواحد بغض النظر عن أعراقهم وأديانهم وثقافتهم المختلفة، لذا فهم لا تشير إلى حالة المجتمع متعدد الثقافات فقط، وإنما تشير أيضاً إلى السياسة أو التوجه الذى يدافع أو يناصر مثل هذا المجتمع"⁽³⁾.

ونظراً لامتداد ظاهرة التعددية الثقافية بين الدول اليوم، حتى بات من العسير وجود دولة لا تعيش بها أقلية ثقافية تختلف عن أغلبية السكان فى أى ملمح ثقافى كاللغة أو الدين أو العرق لذا ظهر تيار فكرى وضع فلسفته

(1) Marshall (Gordan), "Oxford Dictionary of Sociology", Art: Multicultural Society, 2nd (ed), Oxford University Press, Oxford & New York, 1998, P: 434.

(2) International Ency. Of the Social & Behavioral Sciences, Art: Mutliculturalism, Vol. 15, P: 10175.

(3) Ibid, P: 10169.

الخاصة - سياسياً واجتماعياً - للترويج ومناصرة مذهب التعددية الثقافية وذلك بغرض "اكتشاف أفضل طرق تعايش للثقافات المختلفة مع بعضها بشكل عادل"⁽¹⁾. أى الاعتراف بها، والتعامل معها بالاحترام اللازم بوصفها جزءاً لا يتجزأ عن نسيج الثقافة العامة للمجتمع ككل.

من هنا أصبح مفهوم التعددية الثقافية يعنى وجود أكثر من ثقافة داخل المجتمع الواحد، مما يجعل هذا المجتمع فى تكوينه أبعد ما يكون عن شكل المجتمع لأحادى الثقافة قديماً. وتنقسم نوعية التعددية الثقافية إلى قسمين وفقاً للسبب الذى أدى إلى جعل المجتمع متعدد الثقافة:

الأول: أن يكون أعضاء هذا المجتمع من قوميات مختلفة أصلاً، وهنا تكون الدولة متعددة للقوميات **Multinational state**.

الثاني: أن يكون المجتمع مستقبلاً لعدد كبير من المهاجرين من مختلف الأمم، وهنا تكون الدولة متعددة الأعراق **Polyethnic State**^(*).

ويمكن أن نقول إن الظهور الرسمى الأول لمصطلح "التعددية الثقافية" كان فى عام 1965م وذلك ضمن تقرير برلمانى أصدرته اللجنة الملكية لكندية عن يتحدثون لغتين ثقافتين مقترحة أن تعترف دولة كندا بالعديد من الثقافات العرقية الأخرى خلاف اللغتين الإنجليزية والفرنسية⁽²⁾. وقد انتقل المصطلح نفسه إلى الولايات المتحدة وأستراليا فى السبعينيات، حيث أصدرت تلك الأخيرة عن طريق المجلس الأسترالى لشؤون السكان والأعراق وثيقة عن "التعددية

(1) Routledge Ency. of Philosophy, Art: Mutliculturalism, Vol. 6, P:599.

(*) حول هذا للتقسيم وظروفه راجع:

Kymlicka (Will), "Multicultural Citizenship: A Liberal Tehory of Minority Rights", Oxford University Press, New York, 1995, PP: 10-18.

(2) International Ency. of The Social & Behavioral Sciences, Art: Mutliculturalism and Identity, vol. 15, P: 10175.

الثقافية لكل الاستراليين" وذلك في عام 1982⁽¹⁾.

وقد اهتمت تلك الدولة تحديداً بمفهوم التعددية الثقافية كونهم يعايشون أزمة السكان الأصليين من "الهنود الحمر" أو "سكان استراليا الأصليين"، غير أن المفهوم نفسه قد امتد بعد ذلك إلى ما وراء تلك الدول، وبحلول الثمانينيات والتسعينيات، ومع التطور السريع في وسائل الاتصال والتجارة، أصبحت التعددية الثقافية ظاهرة عالمية معترفاً بها⁽²⁾، خاصة مع تزايد معدلات الهجرة بين الدول.

وأصبحت التعددية الثقافية تشير إلى تيار فكري جديد يقف في مواجهة التيار القديم الذي كان يتبنى مفهوماً آخر هو مفهوم "الاستيعاب" Assimilation، الذي كان سائداً في العديد من الدراسات التي تدور حول العرقية والهجرة⁽³⁾، حيث قدرة المجتمع على قبول كل ما يرد عليه من ثقافات وأعراق وذلك بعد إعادة تركيبها بشكل يلائم الثقافة السائدة في المجتمع، وهو ما كانت تعبر عنه تلك الدراسات بتعبير "بوتقة الصهر"^(*).

ب- التعددية الثقافية تاريخياً:

إن تاريخ "التعددية الثقافية" وإن كان يبدأ - بصورته المعروفة - منذ النصف الثاني من القرن العشرين، إلا أن إرهاصاته ومقدماته تمتد إلى أبعد

(1) Ibid, P: 10185.

(2) Ibid, P: 10175.

(3) Marshall, G, "Oxford Dictionary of Sociology", Art: Muticultural Society, P: 435.

(*) بوتقة الصهر Melting Pot: مصطلح يشير إلى قدرة المجتمع على صهر وإعادة تشكيل الثقافات الواردة إليه، وذلك وفقاً لمبدأ الاستيعاب الذي كان سائداً قبل ظهور مفهوم التعددية الثقافية الذي بدأ يروج إلى مصطلحات جديدة للتعبير عن قبول الثقافات المختلفة كما هي والتعايش بينها في تنوع مثمر، ومن أشهر تلك المصطلحات الجديدة: طبق السلطة "Salad Bowl" - الفسيفساء "Mosaic".

من ذلك، فالتعددية الثقافية ظهرت كرد فعل لظروف وتداعيات حدثت فى معظم بلدان العالم قبل بداية هذا التاريخ بقرن ونصف تقريباً. وإذا كانت التعددية الثقافية لها تاريخ فإننا فى حالة دراسة هذا التاريخ بشكل عادل - فى حاجة إلى أن نستوضح مفهوم "الأحادية الثقافية" **Monoculturalism** والذي ظهرت التعددية كرد فعل له⁽¹⁾.

فإذا حاولنا أن نلقى نظرة على الوضع السياسى والاجتماعى للعالم أثناء القرن التاسع عشر، سنجد أن العالم كان ينقسم إلى دول مستعمرة وأخرى مستعمرة، وقد كان لهذا الوضع الأثر الأكبر فى إقامة جدار عازل بين الأمم المسيطرة والمحتملة وبين تلك الواقعة تحت الاحتلال، بحيث لم يكن هناك أى تداخل ثقافى يمكن أن يولد أقلية عرقية أو دينية أو لغوية. ولعل أبرز مثال على ذلك الوضع هى بريطانيا العظمى التى كانت تحتل رقعة كبيرة من دول العالم وتضم العديد من الثقافات، وبرغم ذلك لم يكن داخل بريطانيا نفسها أى أقلية ثقافية من تلك الدول.

وحتى الدول التى كانت تعيش حالة استثنائية (لا هى مستعمرة - ولا تخضع لاستعمار) مثل الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً، لم تكن تدرك معنى الأقليات وقتها حيث كانت الدولة ومجتمعها فى طور التشكل والبناء، وكل ما كانت تهتم به هو الوضع الأمنى والاقتصادى الذى جعلها ترحب بكل يد عاملة قادمة من وراء البحر.

غير أن تلك الأوضاع قد بدأت تتغير شيئاً فشيئاً، فمع تزايد المهاجرين من كل صوبٍ وحذبٍ إلى الولايات المتحدة بدأ يظهر توجه "أحادى الثقافة" بين من كان لهم السبق فى الهجرة إلى هناك يطالب بالحد من الهجرة العشوائية والتى مستسبب فى تشويه الثقافة الأمريكية، وقد تحول هذا التوجه

(1) Goldberg (David Theo), "Multicultural Conditions", In: "Multiculturalism", Blackwell, Oxford, 1994, P: 3.

مع مضي الوقت إلى "أيدولوجيا فكرية مسيطرة، وإلى تطبيق مؤسسي"⁽¹⁾. وأصبح شعار تلك الفترة "فلنبقى أمريكا بيضاء"^(*) وبدأت تصدر قوانين لضبط إيقاع الهجرة إلى الولايات المتحدة، وبدأ للتيار المناهض للهجرة الثقافية إلى أمريكا في الترويج لأفكار وشعارات تجعل من "الرجل البروتستانتي الأبيض" هو النموذج للمواطن الأمريكي، مما تسبب في شعور أبناء الثقافات الأخرى (كالإسبان - والإيطاليين - بالإضافة للسود من أصل أفريقي) بالقهر والظلم الاجتماعي، مما زاد من تشبههم بثقافتهم الأصلية.

وقد عاشت بريطانيا الأزمة نفسها بدءاً من فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث حصلت معظم الدول التي احتلتها بريطانيا طوال عقود على استقلالها مما دفع بريطانيا لاستبدال نظام الاستعمار والارتباط القهري بنظام "الكومنولث"^(**). والارتباط الودي، والذي أدى إلى زيادة الهجرة من الدول المنضمة للاتحاد إلى بريطانيا مما حول المجتمع البريطاني لأحادي الثقافة إلى مجتمع متعدد الثقافات والأعراق. وهو ما نمى الشعور بالقلق بين البريطانيين من أن تنشوء ثقافتهم بسبب الغزو الثقافي المهاجر من كل مكان.

وفي ظل تلك الأزمة لم يكن الفكر السائد بل والمثالي آنذاك سوى فكر الاستيعاب **Assimilation** "الذي يعنى أن يتخلى كل من لا ينتمى للجنسية الأمريكية عن قيمه غير الأمريكية كي يحصل على قيم جديدة تتلاءم والثقافة الأمريكية، وذلك وفق التفسير لأحادي الثقافة... أى الاختلاط داخل التيار

(1) Goldberg, D. T, "Muticultural Conditions", P: 4.

(*) "Let's Keep America White".

(**) الكومنولث Commonwealth of Nations: ويعرف بالكومنولث البريطاني،

وهو عبارة عن رابطة أو اتحاد اختياري مكون من 53 دولة جميعها من ولايات الإمبراطورية البريطانية سابقاً، تأسس في عام 1931م وانضمت له العديد من البلدان تبعاً آخرهم ناميبيا (1990م) ويهدف إلى تشجيع الديمقراطية والحكم الصالح وإلى الرخاء الاقتصادي للدول الأعضاء.

السائد "بوتقة الصهر" بمعنى التبرؤ - بشكل على عادة - مما يميز الإنسان: كالاسم، أو الثقافة، ويقتصر الإمكان اللون أيضاً⁽¹⁾. مما جعل فكر "الاستيعاب" يتحول إلى فكر عنصرى طامس للهوية. وهو ما لم تقبله حركات النفاذ عن الحقوق المدنية التى نشطت فى الولايات المتحدة فى فترة الستينيات من القرن الماضى، مما كان له أكبر الأثر فى التحول عن هذا الفكر العنصرى الذى يجعل من "الببيض" فقط أبناء الوطن، ويتجاهل سائر عناصر النسيج السكانى ويصفهم "بالملونين". من هنا - وعلى عكس التيار أحادى الثقافة - صنعت حركات الحقوق والثقافات المتضاربة فى فترة الستينيات تحولاً عن المعيار "الاستيعابى" الذى كان مسيطراً وقتها إلى معيار جديد قائم على الدمج **Integration**⁽²⁾، حيث قبول الثقافات المختلفة كما هى دون نبذ أى ملمح من ملامحها من منطلق أنها جميعاً تسهم فى إثراء الثقافة الأمريكية، وهو ما كان يشكل الخطوة الأولى على طريق قبول التعددية الثقافية كتوجه عام.

وفى استراليا كان الإقبال على فكر التعددية الثقافية لمسبب آخر، "حيث كانت تمثل جزءاً من الجهود الحكومية هناك لمحاربة العنصرية التقليدية المترسخة والمنتشرة بين أبناء البلاد من الغالبية البيضاء"⁽³⁾، وذلك نحو المهاجرين أو نحو السكان الأصليين من القبائل القديمة التى كانت تسكن قارة أستراليا قبل وصول الببيض.

وفى حين كانت قضية العرقية هى الملمح الأبرز للتعصب فى الدول الغربية الكبرى كانت قضية الاختلافات الدينية والمذهبية هى الملمح الأبرز للتعصب بين أبناء الدول الفقيرة فى العالم الثالث، خاصة تلك التى اشتهرت بتنوع الأديان فيها كالهند ودول شرق آسيا، والشرق الأوسط. وهو ما

(1) Goldberg, D. T, "Multicultural Conditions", PP: 4-5.

(2) Ibid, P: 6.

(3) International Ency. of The Social & Behavioral Sciences, Art: Multiculturalism: Sociological Aspects, Vol. 15, P: 10186.

استدعى ظهور مفهوم التعددية الثقافية بين أبناء تلك البلدان كأحد الحلول المطروحة لتفادي الحرب الأهلية، أو دغوى الانفصال، وبذلك أصبحت التعددية الثقافية خلال الربع الأخير من القرن الماضى هى طوق النجاة بالنسبة لمعظم بلدان العالم التى تعلن من وجود أقليات تطالب بحقوق خاصة للاعتراف بثقافتهم واحترامها كما يحدث مع ثقافة الأغلبية فى تلك البلدان، وذلك تحت مبدأ أنهم وثقافتهم جزء لا يتجزأ من نسيج المجتمع، وهو ما أعاد الكلام عن قضية "الهوية" و"الاختلاف" التى شكلت البنية الفكرية للصراع حول التعددية الثقافية⁽¹⁾.

ولعل بروز قضية "الهوية" والاختلاف" إنما يرجع إلى ارتباطها الوثيق بالأزمة القائمة حيث كانت معاناة الجماعات الثقافية المهمشة يتمثل فى أنها لم تكن - بما تحمله من ملامح ثقافية - تعد ضمن ما يميز "الهوية" القومية، أى أنها كان ينظر لها على أنها "الأخر" الذى يختلف عن أبناء الوطن ممن يشكلون بثقافتهم القومية الهوية الحقيقية للأمة. وهى الحالة التى ظلت ملازمة لفكر "الاستيعاب"، وبذلك أصبح أبناء تلك الثقافات المهمشة يعانون من كون "الاعتراف الكامل بهم يتطلب الاستيعاب Assimilation، أى يتطلب ممن هم "مختلفون" أن يقدموا تنازلات، أو حتى يتنازلون كلية عما يميزهم عن طريق مطابقة أو مشابهة سلوكهم العام بما يتوافق والذوق البرجوازى، والتصرف وكأنهم ينتمون إلى ثقافة الرجل الأبيض البروتستانتى المنتمى للطبقة المتوسطة، وأن عدم الرغبة أو عدم القدرة على دفع مثل ذلك الثمن يجعل العديد ممن ينتمون إلى تلك الجماعات الثقافية مستبعدين بوصفهم "الأخر" بالنسبة للمجتمع⁽²⁾. من هنا كانت مطالبة تلك الجماعات - التى

(1) Goldberg, D. T, op. cit., P: 12.

(2) Rogers (Mary F.), "Mutlicultural Experiences, Multicultural Theoreis", MacGraw-Hill, Inc., New York, 1996, P: 1.

تشكل الأقلية الثقافية - بإعادة تحديد "الهوية" القومية بما يضمن وجودهم وثقافتهم ضمن إطارها، وذلك عن طريق قبول الاختلافات القائمة بين أبناء الثقافات واحترامها تحت مظلة "التعددية الثقافية" لأبناء الوطن الواحد.

وتحت ضغط إلحاح تلك الجماعات على المطالبة بحقوقها، بدأت الدراسات الأكاديمية وغير الأكاديمية على السواء فى دراسة تلك المسألة. وقد كانت تلك الدراسات الأولى تدور حول تقييم مدى عدالة تلك المطالبات التى تقدمها الجماعات العرقية حول ترتيب أوضاع ثقافتهم بشكل مميز لها⁽¹⁾، أى عدم صنع نموذج واحد للثقافة القومية يتناسب مع ثقافة بعينها، ثم محاولة فرضه على سائر الثقافات بالقوة، التى فى حالة رفضها لمثل هذا الظلم تصبح معرضة للتمييز. وقد ظهرت فى مقابل تلك الدراسات دراسات أخرى تدافع عن مدى عدالة النظرية الليبرالية بشقيها السياسى والاجتماعى، بغرض إحضار ما يروجه المناصرون لمسألة التعددية من عجز النظرية الليبرالية عن تقديم رؤية عادلة لحالة المجتمع متعدد الثقافات.

وشاع الحديث عن "التعددية الثقافية" بوصفها موضوع الساعة، فانتقل من الدراسات الأكاديمية إلى العديد من الساحات الأخرى، كالطبع، والصحة، والإعلام، فالولايات المتحدة مثلاً حين بدأت فى الاهتمام الجدى بموضوع التعددية الثقافية كان ذلك عبر منظومة التعليم التى كانت "أحادية الثقافة" ولم تكن تشمل فى مناهجها أى إشارة إلى احترام وقبول الثقافات المتنوعة داخل جدران البيت الأمريكى الواحد، مما اضطر للحكومة الأمريكية إلى البدء فى تغيير المناهج التعليمية بما يمنع أى نوع من الإهانة أو عدم الاحترام والتقدير للجماعات الثقافية الأخرى. والشئ نفسه قد حدث فى مجال الصحة، حيث

(1) Kymlicka, W & Norman, W, "Citizenship in Culturally Diverse Societies", In: "Citizenship in Diverse Societies", Oxford University Press, Oxford & New York, 2000, P: 3.

حرصت الحكومة على عدم التمييز بين أبناء الشعب عند تقديم الرعاية الصحية أو التأمين الصحي. وحين انتقل الأمر إلى وسائل الإعلام أصبحت "التعددية الثقافية" كلمة مألوفة لمعظم الناس، وبألت موضع اهتمام يجتذب الجميع للخوض فيه ومناقشته بقوة دخل وخارج المجال البحثي والأكاديمي.. وأصبحت مصطلحات مثل: العرق والطبقة والثقافة والنوع والأصل العرقي تعبر عن أفكار محركة للدراسات المتخصصة بالتعددية الثقافية، بل وتعزز أيضاً احترام كرامة وحياة أولئك الذين تم تسميتهم⁽¹⁾. وأصبحت "التعددية الثقافية" بمرور الوقت مفهوماً يدافع ويعبر عن حقوق المظلومين، مما أكسبه شهرة وشعبية وذبوعاً، حتى بات انتقاده مسألة خطيرة، وأصبحت الموضوعات التي تثيرها "التعددية الثقافية" في مجال السياسة والاجتماع من أهم وأكثر الموضوعات خطورة في الألفية الجديدة⁽²⁾. خاصة وأن فكر "التعددية الثقافية" كان ينتقد النظرية الليبرالية في العديد من المسائل، ولعل أحد أبرز الموضوعات التي شهدت صداماً حاداً بين النظرية الليبرالية من جانب والتعددية الثقافية من جانب آخر، هو موضوع المواطنة، حيث اعتبرت "التعددية الثقافية" مفهوم المواطنة القائم غير قادر على منح العدالة للجماعات الثقافية والأقليات العرقية أو الدينية المهمشة، وهو ما دفع منظري المواطنة للكتابة في هذا الموضوع قبولاً أو رفضاً للطرح الجديد الذي قدمته التعددية الثقافية كعلاج للقصور الذي تراه في نظرية المواطنة الليبرالية. وهو ما سنحاول تحليله باستفاضة فيما يلي.

ج- التعددية الثقافية والمواطنة:

شهد عقد التسعينيات من القرن العشرين - وما تلاه من سنوات -

(1) Trotman (C James), "Multiculturalism: Roots and Realities", Indiana University Press, New York, 2002, P: IX.

(2) International Ency. of The Social & Behavioral Sciences, Art: Multiculturalism, Vol. 15, P: 10169.

اهتماماً واسعاً في الأوساط الأكاديمية الغربية بموضوعي "التعددية الثقافية" و"المواطنة"، حيث أنتج الفكر السياسي الغربي العديد من الدراسات التي تتناول أحد هذين الموضوعين أو كليهما معاً. أما الموضوع الأول فقد تمت دراسته تحت مسمى "حقوق وأوضاع الأقليات العرقية والثقافية في المجتمع متعدد الأعراق" أو ما يمكن تسميته "جدل التعددية الثقافية وحقوق الأقليات"، والثاني "قيم المواطنة الديمقراطية وممارستها ومسؤولياتها" أو ما يمكن تسميته "جدل القيم المدنية للمواطنة"⁽¹⁾.

وقد ارتبط الحديث عن أحد هذين الموضوعين بالآخر بشكل لاقت للنظر طوال تلك الفترة، حتى أن هناك من يرى أن أحدهما كان السبب في زيادة الاهتمام بالآخر فهناك العديد من الأسباب التي تسببت في زيادة الاهتمام بـ"المواطنة" خلال عقد التسعينيات، أحد تلك الأسباب يرجع إلى ظهور ما يُعرف بحقوق الأقليات⁽²⁾، حيث ازدادت المطالبة في تلك الفترة بحقوق إضافية للأقليات العرقية والدينية والثقافية، بل وأحياناً للأقليات من الشواذ والمعاقين، وذلك انطلاقاً من قاعدة المواطنة وحقوقها. وهو ما أثار العديد من حالات الجدل العنيف حول موضوع المواطنة والحقوق من جديد بعد أن كانت النظرية الليبرالية قد تعاملت مع المواطنة بوصفها موضوعاً تم حسمه منذ سنوات مضت، ولعل "هذا الخلاف حول أفضل طرق تعزيز المواطنة المسؤولة قد انعكس على اتجاه آخر بدأ يظهر في الكتابات السياسية وهو: الحاجة إلى تكييف نظرية المواطنة بما يتلاءم والمجتمعات الحديثة متعددة الثقافات... بحيث تأخذ أهداف المواطنة ووسائل الدعاية لها في الاعتبار صور ومستويات التعددية العرقية والدينية"⁽³⁾. أي أن المطلوب

(1) Kymlicak, W & Norman, W, "Citizenship in Culturally Diverse Societies", P: 1.

(2) Ibid, P: 5

(3) Ibid, P: 8.

إعادة صياغة مفهوم المواطنة الحديثة بشكل يلائم ما أصبحت عليه معظم المجتمعات الليبرالية اليوم، وذلك لأن المفهوم التقليدي قد أصبح لا يحقق الغرض منه.

والسبب الذى جعل المنظرين "للتعددية الثقافية" يرون أن مفهوم المواطنة التقليدى غير قادر على مواكبة التغيرات السياسية هو أنه قد تكون وتشكل انطلاقاً من فكر سياسى واجتماعى يرى "أن المواطنين يشاركون ليس فقط فى الوضعية السياسية للوحدة، بل وفى الأصل الواحد واللغة والثقافة الواحدة"⁽¹⁾. أى أن يكون للشعب كله منتماً إلى أمة واحدة، وهو ما كان يعبر عن "الدولة القومية" قديماً. أما اليوم فقد أصبحت المجتمعات متعددة الثقافات، إما بسبب الهجرة المضطردة بين الدول، أو بسبب اعتراف العديد من البلدان بوجود أقليات عرقية وثقافية مهضومة الحقوق ومهمشة من زمن بعيد على أرضيها. ويرى أنصار "التعددية الثقافية" أن أزمة مفهوم للمواطنة إنما تكمن فى مبادئه الليبرالية التى جعلته ضليعاً فى عملية تهميش وتجاهل أوضاع الأقليات العرقية والثقافية فى الماضى، وذلك عن طريق جعل المواطنة تظهر وكأن لها مكانة خاصة ومميزة من خلال رفض عضوية من لا ينتمون إلى "الأمة"، وما دامت المواطنة متمسكة بنموذج الدولة القومية، سيظل مثل هذا التهميش أو الاستبعاد أمراً محتوماً⁽²⁾.

والمواطنة الليبرالية كما يرى أنصار "التعددية الثقافية" لا تحدد أقليات بعينها وتستبعدهم عن دائرة الحقوق، وإنما تصنع ذلك عن طريق "التجاهل" لوجود اختلافات داخل المجتمع (باستثناء الاختلافات الفردية المتعلقة بالكفاءة الشخصية)، أى أنها لا ترى أى تنوع ثقافى - فى الدين أو اللغة أو الأصل

(1) International Ency. of The Social & Behavioral Sciences, Art: Multiculturalism, Vol. 15, P: 10169.

(2) Faulk (Keith), "Citizenship", Routledge, London & New York, 2000, P: 83.

العرقى... إلخ - وهو ما وصفه أنصار التعددية الثقافية "بالكلية" **Universality** في صيغة مبادئها بشكل يجعل الحديث وكأنه يخص "كل" المواطنين، بينما لا ينطبق فعلياً ووفقاً للظروف المحيطة إلا على "بعضهم" فقط. وهو النقد نفسه الذى وجهته "النسوية" للنظرية الليبرالية من قبل، حيث يهدد خطر "الكلية" والعمومية بسحق الاختلافات الاجتماعية الموجودة بالفعل، وتصبح الجماعات الضعيفة مهددة بخطر تجاهل مطالبهم وضياح أصواتهم هباءً⁽¹⁾. وهو ما اعتبره أنصار "التعددية الثقافية" نقطة ضعف قاتلة في بنية مفهوم المواطنة الحالي، مما يتطلب من منظرى المواطنة إعادة صياغة مفهومها بشكل يضمن حصول كافة المواطنين على حقوقهم كاملة وفق ظروفهم الحالية. وقد كان للدراسات المتعلقة بالتعددية الثقافية الأثر الكبير في صنع رد فعل ليبرالى بالإيجاب أو بالسلب على تلك الدراسات. وقد كانت من أبرز ردود الأفعال الإيجابية وقتها ظهور تيار ليبرالى مناصر لمبادئ التعددية الثقافية، الذى حاول أن يجد حلاً وسطاً لأزمة المواطنة الليبرالية مع رؤية "التعددية الثقافية" الجديدة.

ولعل من أبرز كتّاب تلك الموجة التوفيقية هو الباحث الكندى ويل كيماليكا^(*).

الذى قدم نظرية خاصة في المواطنة تضع مطالب واهتمامات الأقليات الثقافية في الاعتبار وهو يبدأ بوضع يده على أصل الأزمة وجذورها بأن يفرق بين عضوية الجماعة السياسية وعضوية الجماعة الثقافية، فالذين يقيمون داخل الجماعة السياسية نفسها هم مواطنون.. أما أولئك الذين يعيشون داخل الجماعة الثقافية نفسها فإنهم يتشاركون في الثقافة واللغة والتاريخ

(1) Ibid, P: 90.

(*) ويل كيماليكا Will Kymlicka: فيلسوف سياسى كندى، متخصص فى موضوع المواطنة وحقوق الأقليات الثقافية، أستاذ الفلسفة بجامعة كوين Queen، عمل لفترة مستشاراً للحكومة الكندية، أشهر مؤلفاته: "المواطنة متعددة الثقافات" (1995م).

لواحد، وعن طريق تلك المشاركة تتحد عضويتهم الثقافية⁽¹⁾، أى أنه يقول إن الأفراد كما أنهم يملكون عضوية سياسية هي المواطنة، لديهم أيضاً عضوية أخرى تختلف عنها وهي العضوية الثقافية. وهو ما يعنى بالضرورة أن هؤلاء الأفراد كما أن لهم حاجات واهتمامات ومصالح ترتبط بعضويتهم السياسية، فإن لديهم مثلها ترتبط بعضويتهم الثقافية، وفي حين يرى "كيمليكا" أن نظرية العدالة الليبرالية قد اهتمت بتأمين وضمان إيفاء الأفراد لحاجاتهم ومصالحهم السياسية، فقد تجاهلت الأخرى الثقافية. يقول "كيمليكا":

"لكن هناك وعى أيضاً بمدى أهمية بعض المصالح والاهتمامات المحددة التي تم تجاهلها من قبل النظريات الليبرالية عن العدالة: مثل الحاجة للتقدير، الحاجة في الحصول على هوية، أو عضوية ثقافية. فلو أن هذه الحاجات والاهتمامات تم تجاهلها أو تم تسفيها من قبل الدولة، فإن الناس تشعر بالأذى والألم حتى ولو كانت حقوقهم المدنية والسياسية والاجتماعية معترفاً بها وتحترم⁽²⁾".

من هنا تصبح الأزمة أن للمواطنة خصوصاً، والنظرية الليبرالية عموماً تتجاهل حاجات ومطالب جماعية داخل جدران المجتمع أو بمعنى أصح تجهل كيف تتعامل معها.

ولعل الأزمة التي نعيشها لليبرالية - وتنعكس بالضرورة على مفهومها للمواطنة - هي أن نظرية العدالة فيها ترى أنه لا يجب التمييز بين الأفراد تحت أى اعتبار ظالم أو مجحف بحيث تُعطى الحقوق لفئة أو أكثر وتُمنع عن سائر الأفراد. لهذا تنتمك الأيديولوجيا الليبرالية بفكرة العدالة في المعاملة بين كل الأفراد الذين يتمتعون بالمكانة والظروف نفسها وهي "الفكرة

(1) Kymlicka (Will), "Liberalism, Community, and Culture", 2nd (ed), Oxford University Press, Oxford & New York, 1991, P: 135.

(2) Kymlicka, W & Norman. W, "Citizenship in Culturally Divers Societies", P: 5.

التي ترى أن كل مواطن له حق المشاركة بشكل كامل ومساوٍ لغيره في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية في بلده، وذلك بغض النظر عن الاختلافات العرقية، والجنسية، والدينية أو حتى الإعاقة البدنية، أو أي تقسيمات أو تصنيفات من تلك التي فرقت وأعاقت السبعين من الناس تاريخياً^{(1)*}. وهو المبدأ الذي جعل الليبرالية عموماً - والمواطنة الليبرالية تحديداً - تتبع سياسة "عمياء" تجاه الاختلافات الموجودة بين الأفراد، أي تجاهل وجود "المجتمع المتعدد الثقافات" بالضرورة، وهو ما اعتبرته التيارات الفكرية المناصرة للتعددية الثقافية قصوراً في الليبرالية نفسها.

بينما دافع أنصار الفكر الليبرالي عن سياسة "غض البصر" عن الاختلافات التي تتبناها النظرية الليبرالية من منطلق خطورة منح الأفراد أي حقوق استثنائية بناءً على أصولهم الثقافية، حيث يعد هذا تهديداً لمبدأ المساواة داخل المجتمع. وهو ما رآه أنصار تيار التعددية الثقافية عملية "تجاهل مهذب"⁽²⁾ للأزمة.

كذلك تتمحور أزمة المواطنة الليبرالية مع قضية "التعددية الثقافية" حول قضية أخرى هي أن المطالب العرقية والثقافية للأقليات إنما هي في الحقيقة مطالب لحقوق جماعية **Collective Rights**، أي تُمنح لجماعات، بينما لا تعترف للنظرية الليبرالية فيما يخص قضية الحقوق والالتزامات إلا بالأفراد، وحقوق الأفراد والالتزاماتهم، حيث لا وجود فيها لفكرة الحقوق

(1) Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 141.

(*) من أشهر نماذج للترقة في التاريخ، تلك التي كانت ضد المواطنين الأمريكيين من أصل أفريقي في الولايات المتحدة الأمريكية حتى منتصف القرن العشرين تقريباً، حيث تم حرمانهم من دخول جامعات بعضها أو الترقى في القوات المسلحة أو شغل مناصب عامة... إلخ، بسبب أصلهم العرقي.

(2) International Ency. of Social & Behavioral Sciences, Art: Multiculturalism, Vol. 15, P: 10

الجماعية... "فالجماعة" ليس لها وجود أخلاقي ولا مطالب تخصصها، وليس ذلك لعدم أهمية الجماعة في الفكر الليبرالي، وإنما ببساطة لأن أهميتها تنحصر فيما تسهم به في حياة الأفراد، ولهذا لا يمكن أن تتعارض مع مطالب الأفراد⁽¹⁾. أى أن الليبرالية لا تتعامل إلا مع الأفراد، فالفردية **Individualism** جزء لا يتجزأ عن الليبرالية.

ومن ثم كان رفض الليبرالية لفكرة منح حقوق جماعية لفئة ما داخل المجتمع كونها - أى تلك الفكرة - تتعارض بشكل واضح مع المبادئ الأساسية التي تقوم عليها النظرية الليبرالية، "فالليبراليون يخشون من أن أى انحراف عن المبدأ الصارم للحقوق الفردية المتساوية. قد يصبح الخطوة الأولى على طريق الانحدار نحو نظام للتفرقة العنصرية، حيث يكون هناك مجموعة من الأفراد يعيشون كمواطنين من الدرجة الأولى، وآخرون كمواطنين من الدرجة الثانية فقط، وذلك وفقاً لجنسهم أو أصولهم العرقية"⁽²⁾. وانطلاقاً من الرؤية السابقة هاجم الليبراليون أنصار فكرة التعددية الثقافية ممن يطالبون بحقوق جماعية استثنائية للأقليات العرقية أو الدينية بل وهاجموا من ناصر هذا الفكر من الليبراليين أنفسهم لأنهم - من منظورهم - يتنازلون عن المبادئ الليبرالية التي ترفض تمييز أحد الأفراد بناءً على لونه أو عرقه أو دينه، وأعلنوا "أن فكرة الحقوق الجماعية للأقليات الثقافية فكرة شامضة وغير مفهومة على المستوى النظري، كما أنها فكرة خطيرة على المستوى التطبيقي"⁽³⁾.

من هنا برز دور التيار التوفيقى الذى يحاول أن يربط بين مطالب الأقليات الثقافية من جانب والمبادئ الليبرالية عن المساواة والعدالة من جانب

(1) Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 140.

(2) Ibid, P: 144.

(3) Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 144.

آخر. وقد قدم "ويل كيماليكا" تصويره عن ما يسمى بمفهوم "المواطنة المتنوعة" Differential Citizenship، أو "المواطنة متعددة الثقافات" Multicultural Citizenship^(*). وهو يعنى بهذا المفهوم صورة جديدة لمواطنة قادرة على التعامل مع المجتمع متعدد الثقافات التى يراها هو "ضرورية لحماية الجماعة الثقافية من تفكك حتمي"⁽¹⁾. وذلك انطلاقاً من عجز المفهوم التقليدى عن تلبية حاجات الجماعات الثقافية المهمشة، مما قد يدفعها إلى محاولة الانفصال عن الوطن الأم وبناء مجتمعها الخاص الذى تستطيع من خلاله ممارسة مظاهر ثقافتها الخاصة دون حرج، الأمر الذى أصبح يشكل تهديداً صريحاً لمعظم - إن لم يكن كل - الدول التى يتكون نسج شعبها من أكثر من أصل عرقى أو ثقافى.

وينطلق هذا الفكر التوفيقى من نقطة هامة وهى عجز المفهوم الحالى للمواطنة عن صنع المساواة الحقيقية التى تتادى بها الليبرالية، ذلك أنه يخلط بين الأوضاع التى صنعتها اختيارات الأفراد الخاطئة - التى لا يجب أن يكون للدولة أى تدخل فيها وفق للرؤية الليبرالية الفردية - وبين تلك الأوضاع التى هى من صنع الظروف ولا بد للأفراد فى صنعها، مثل حالة الأقليات الثقافية، مثل هذا الخلط يجعل مفهوم المواطنة الليبرالية لا يحقق العدالة والمساواة بين كافة الأفراد كما ينبغي. "فالتفرقة بين "الاختيارات" و"الظروف" هى فى الواقع

(*) يشارك "ويل كيماليكا" فى رؤيته عن مفهوم المواطنة المتنوعة Differential Citizenship - وربما يسبقه - الفيلسوفة والمنظرة النسوية إريس مارليون يونج I. M. Young (1949 - 2006م) أستاذ العلوم السياسية السابق بجامعة شيكاغو، والتى قمت التصور نفسه عن المواطنة فى مؤلفها الشهير "العدالة وسياسة الاختلافات"، الذى نالت فيه بالاعتراف بالاختلافات لا بإخمدائها وتجاهلها، قارن:

Young (Iris M.), "Justice and The Politics of Difference", Princeton University Press, Oxford & New York, 1990.

(1) Ibid, P: 151.

لُب القضية الليبرالية... فالفروق والاختلافات التي تحدث نتيجة الظروف - كالبينة الاجتماعية التي ينشأ للفرد فيها أو الملكات الطبيعية التي يملكها - ليست مسؤوليته أو خطأه، فلا أحد يختار الطبقة التي ينتمي لها أو العرق الذي هو منه، أو المهارات الطبيعية التي يولد بها، ولا أحد يستحق أن يُعاقب ويُظلم بسبب تلك الظروف⁽¹⁾. فالنظرية الليبرالية تعطي كل فرد الحرية في اختيار الطريق الأمثل في الحياة من وجهة نظره، وعليه أن يتحمل نتيجة اختياره. ولا أحد يختار لونه أو عرقه أو أصوله الثقافية، ومن ثم فلا يجب أن تتدرج مثل تلك الموضوعات ضمن ما يتحملة الإنسان بوصفه اختياراً. ومن هنا فالتعديل الواجب حدوثه في المفهوم التقليدي للمواطنة أن تكون أكثر قبولاً للاختلافات عن طريق منح الأقليات الثقافية حقوقاً استثنائية تساعد على أن يتمتعوا بمثل ما يتمتع به سائر أفراد المجتمع من وضعية ومكانة، فلك الحقوق الجماعية لا تميز الأقليات بل بالعكس، تساعد كأعضاء في أقلية ثقافية أن يكون لهم منفذ إلى بنية ثقافية آمنة يمكنهم من خلالها أن يصنعوا اختياراتهم بأنفسهم، وهو ما يعزز المساواة الليبرالية⁽²⁾، أى أن تلك الحقوق الجماعية تساعد الأقليات على أن تتساوى مع من ينتمون إلى الغالبية أو الثقافة الغالبة لا أن تميزهم أو تفضلهم على سائر أفراد المجتمع، وهو بالضبط ما يهدف إليه مفهوم المواطنة الليبرالي: أن يكون هناك مساواة في الفرص بين كافة الأفراد داخل المجتمع بحيث لا تشكل اختلافاتهم العرقية أو الدينية عائقاً أمامهم، وطالما أن تلك الاختلافات قد ظلت تشكل عائقاً برغم إنكارها من قبل، فلا بد من الاعتراف بها ومحاولة علاجها بحيث لا تصنع فارقاً بين الأفراد، وهو ما يقدمه مفهوم "المواطنة المتنوعة".

غير أن هذا المنظور للتوفيق لمفهوم المواطنة المتنوعة أو متعددة

(1) Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 186.

(2) Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 192.

للتقافات قد تعرض للنقد، حيث إنه لا يجيب عن العديد من التساؤلات الهامة التي قد تتبادر إلى ذهن البعض:

أولاً: ما الذى يضمن عدم مطالبة الجماعات الدينية أو العرقية المختلفة بحقوق جماعية استثنائية إضافية فى المستقبل؟ وما الذى يضمن ألا تهدد تلك الحقوق السلام والأمن الاجتماعى بسبب تغير قيم المساواة للبيرالية؟

ثانياً: ماذا لو تسببت سياسة تعريف الأفراد وفق ملمح بعينه من ملامح هوياتهم (وليكن الملمح العرقى أو الدينى) فى تهديد النمو الطبيعى لهيكل المجتمع؟ "فنظرية المواطنة التى تقوم على حقوق جماعية استثنائية تهدد بتجميد عملية للتغيير الاجتماعى، وخلق سياسة منعزلة، ومفتنة للجماعة، بل وغير متطورة"⁽¹⁾، ذلك أن تلك الحقوق تربط الجماعات المستفيدة بها بحدود وملامح ثقافية أو عرقية ثابتة، وهو ما يتنافى مع ظاهرة التطور والتغير الطبيعى للمجتمع، ففى حالة زواج أحد المنتمين للثقافة السائدة بإحدى المنتميات للثقافة المستفيدة بالحقوق الاستثنائية يكون الناتج طفلاً يجمع بين الثقافتين، لكنه لا تنطبق عليه شروط الحصول على الحقوق الاستثنائية، كما أنه لا يمكن اعتباره منتمياً للثقافة السائدة، ومن هنا يعيش هذا المواطن وسط أقربائه لأمه محروماً من الحقوق التى يتمتعون بها لأنه "هجين"، كذلك تنطبق تلك الأزمة على حقوق أخرى لا ترتبط بالعرق ولكن ترتبط بالمكان مما يولد المشكلة نفسها فى حالة الرغبة فى تغيير محل الإقامة(*) .

(1) Faulks, K, "Citizenship", P: 92.

(*) أشار "كيمايكا" إلى تلك الأزمة فى معرض حديثه عن حقوق الأقليات العرقية من السكان الأصليين لكندا، حيث تم منحهم حقوقاً استثنائية ترتبط بمنطقة معينة فى شمال البلاد بحيث تمنعهم من التصرف فى ممتلكاتهم بالبيع أو غيره لغير سكان المنطقة من القبائل نفسها وهو ما يتعارض مع حقوق الملكية التى هى بمثابة الأصل فى النظرية-

ثالثاً: كيف يمكن ربط مسألة منح الحقوق للمواطن بمسألة الثقافة أو الأصول الثقافية مع أن تلك الأخيرة متغيرة بطبيعتها؟ "الثقافة التى لا تتغير هى ثقافة ميتة، وأى فكرة ترتبط بالثقافة - سواء كانت تركز على إحساس مشترك بالقهر أو على هوية قومية - ستمثل قاعدة مزعزة وغير مستقلة لأى نوع من حقوق المواطنة"⁽¹⁾. وهو ما يشكك فى مدى إمكانية تطبيق مفهوم "المواطنة المتنوعة".

من هنا يتضح لنا أن نظرية المواطنة المتنوعة أو التى تراعى وتستقيم الاختلافات لا تزال قيد البحث والدراسة، وأن الوصول إلى مفهوم جديد للمواطنة لديه القدرة على المحافظة على قيم المساواة والعدالة الليبرالية من ناحية، ومراعاة الاختلافات العرقية أو الثقافية للجماعات المكونة للشعب من ناحية أخرى، مسألة ليست باليسيرة، خاصة وأن حقوق المواطنة تمتد إلى ما وراء الحيز السياسى لتشمل الحيز للمنى والاجتماعى بما يمس كل مفردات ومظاهر حياة المواطن اليومية وهو ما يعنى أن تطبيق أى مفهوم غير مناسب للمواطنة قد يتسبب فى نشر حالة من الإحباط والغضب الجماعى بين المواطنين ممن يجدون المبادئ الليبرالية التى يعرفونها منذ زمن وهى تنتهك تحت مسميات جديدة مثل "حقوق الأقليات" أو "التعددية الثقافية".

كذلك فإن الاستخفاف بمسألة "التعددية الثقافية" وبمطالب الأقليات وتجاهلها كما يحدث أحياناً قد يؤدى إلى حالة الإحباط والغضب الجماعى نفسها وربما الثورة والانشقاق السياسى^(**). كذلك فإن محاولة للتكوص

=الليبرالية منذ بدايتها. قارن:

Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 90FF.

(1) Ibid, P: 96.

(**) تعانى مصر من مخاطر هذا التجاهل لمطالب الأقلية العرقية (أهل النوبة)، والأقلية

الدينية (المسيحيين)، وعلى الرغم من التأكيدات التى تعبر عن عدم وجود أى رغبة

أونية لأى منهما لعمل انشقاق أو انقلاب أو أى تصرف فيه نوع من العنف، إلا أن=

والتراجع عن منح الأقليات مطالبهم تحت بند الحفاظ على أصول ومبادئ الليبرالية قد تؤدي إلى النتيجة نفسها، "إزالة تلك الحقوق قد تؤثر بشكل عميق على الثقافة السياسية في هذا البلد، وعلى حياة هؤلاء المنتمين إلى تلك الأقليات الثقافية" (1) (*). وهو ما يعنى أنهم لن يتقبلوا ذلك الإجراء دون أن يحركوا ساكناً. وعليه فإن قضية "المجتمع متعدد الثقافات" منتظر - كما يبدو - هى للشغل الشاغل لدى منظري المواطنة خلال تلك الحقبة خاصة وأن الأقليات الثقافية في معظم بلدان العالم تعتقد أن رفض منحها حقوقاً استثنائية للمواطنة يهدد ثقافتهم ويمنعهم من ممارسة أنوارهم في المجتمع كمواطنين، لذلك فهم يتعاملون مع الأمر على أنه قضية حياة أو موت، وهو ما يصعب مهمة فلاسفة الفكر السياسي الذين أصبح مطلوباً منهم أن يقدموا مفهوماً جديداً للمواطنة يرضى الأغلبية الثقافية والأقلية أيضاً، وهو ما يعتبره بعض منظري المواطنة أمراً مستحيلاً.

- استمرار تجاهل حالة عدم الاستقرار الموجودة - خاصة فيما يخص قضية الأقباط المسيحيين - قد يؤدي إلى نتائج غير محمودة للعواقب. لمعرفة المزيد عن أزمة الأقباط في مصر ومطالبهم، راجع:

- هانى لبيب، المواطنة والعولمة: الأقباط في مجتمع متغير، دار الشروق، القاهرة، 2004.

- وليم سليمان قلادة، "نشأة مبدأ المواطنة في مصر"، في: المواطنة (تاريخياً - دستورياً - فقهاً)، سلسلة المواطنة، المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، القاهرة، 1998.

- هانى عياد، ثقافة التعايش المشترك: الحاضر والمستقبل، سلسلة منتدى حوار الثقافات، الهيئة القبطية الإنجيلية، القاهرة، 2008.

(1) Kymlicka, W, "Liberalism, Community, and Culture", P: 137

(*) "ضرب ويل كيمليكاً" مثلاً لهذا الموقف السلبي بحكومة دولة كندا حينما حاولت إنشاء الأقليات الثقافية من السكان الأصليين عن مطالبهم مقابل مبالغ كبيرة من المال، وهو العرض الذي رفضته تلك الجماعات بشكل حاسم.

حلول مقترحة:

إن أزمة مفهوم المواطنة الليبرالي مع "التعددية الثقافية" إنما تستلخص فى عجز هذا المفهوم عن التعامل مع التغير الذى حدث فى العالم الذى أدى إلى أن تكون معظم بلدان العالم "متعددة الثقافات"، وذلك لأن هذا المفهوم قد نشأ وتطور فى إطار نموذج "الدولة القومية"، التى تتكون من ثقافة واحدة، وحتى فى حالة وجود أقليات ثقافية فى ذلك الزمن كان يمكن تجاهلها بسهولة عند صياغة المفاهيم والمبادئ السياسية. أما اليوم فقد أصبح من المستحيل، فى زمن يُعد فيه مفهوم الحقوق جزءاً أساسياً من التركيبة السياسية والاجتماعية لأى دولة، أن يتم تجاهل مطالب الأقليات الثقافية، ومن ثم نصبح أمام اختيارين لحل تلك الأزمة:

الأول: أن نقوم بتغيير الظروف التى أدت إلى صنع تلك الأزمة - التى هى السبب فى صنع هذا العجز الذى يعيشه مفهوم المواطنة. وأعنى بذلك العودة لنموذج الدولة القومية و القضاء على التعددية الثقافية.

غير أن هذا الاختيار يعد مستحيلاً، فلو أننا أوقفنا الهجرة ما بين الدول - وهو أمر مستحيل - لضمان الحفاظ على الوحدة الثقافية لكل أمة، ستبقى لدينا مشكلة السكان الأصليين التى لا يمكن حلها باتباع الطريقة نفسها. كذلك فإن هناك العديد من الدول التى يتناقص تعدادها السكانى سنوياً، وهو ما يدفعها إلى الاعتماد على العناصر المهاجرة إليها من كل مكان بالعالم للحفاظ على طاقاتها البشرية، مما يجعل عملية وقف الهجرة بالنسبة لتلك الدول بمثابة الحكم بالإعدام.

الثاني: أن نقوم بإعادة النظر فى مفهوم المواطنة نفسه كي نجعله أكثر قبولاً وملاءمة لنموذج الدولة متعددة الثقافات، غير أن تغيير هذا المفهوم يتطلب بالضرورة تغيير العديد من المفاهيم الأخرى المرتبطة به كمفهوم العدالة والمساواة والديمقراطية والفردية والمشاركة.. إلخ، وهو ما يعنى بدوره إعادة النظر فى الأيديولوجيا الليبرالية برمّتها.

والحقيقة أن وصولنا إلى تلك النقطة وهذين الاختيارين إنما يشبه الوصول إلى طريق مسدود، والسبب في ذلك يرجع إلى قبولنا سلفاً - وبشكل ضمنى - لفكرة أن الأفراد لدخل الجماعة لا يتمايزون إلا من خلال ثقافتهم وأصولهم العرقية والدينية، وأنهم - بناءً على هذا - يُعرّفون وفقاً لتلك الثقافة وهذه الأصول. وهى الفكرة التى أراها مُضِلَّة وخاطئة كلية، فالأفراد لدخل الجماعة يتمايزون ويختلفون فى العديد من المظاهر: بدءاً من الشكل، وطريقة التفكير، وحتى للتعليم والطبقة التى ينتمون إليها، وكل تلك العناصر المتباينة بين فرد وآخر تشكل جزءاً من هويته كما تفعل ثقافته وأصوله العرقية والدينية تماماً، غير أن الأُرمة بين المواطن والليبرالية والتعددية الثقافية قد حدثت فيما يخص موضوع الاختلاف العرقى أو الثقافى بالذات لأن مفهوم المواطنة قد استطاع أن يجعل عناصر الاختلاف الأخرى "غير ذات موضوع" بالنسبة لحقوق المواطنة، أى جعل تلك الحقوق لا تتوقف على طبقة الفرد أو ثقافته أو طريقة تفكيره، أو أى مظهر آخر من مظاهر الاختلاف، بينما عجز عن فعل ذلك مع الأصول العرقية والثقافية للأفراد مما ولد هذه الأُرمة.

ولكى نفهم كيف حدث هذا علينا أولاً أن نعرف ما معنى أن تكون الاختلافات "غير ذات موضوع" Irrelevant. الحقيقة أن المواطنة إذا أرادت أن تهتمش أحد مظاهر الاختلاف فإنها - ويرغم اعترافها بوجوده - لا تضعه فى اعتبارها عند توزيع الحقوق والالتزامات على المواطنين، بمعنى أنها لا تتجاهله، ولا تجعله جزءاً من التركيبة المكونة للمفهوم فى الوقت نفسه. فحين يكون المواطن غنياً أو فقيراً مثلاً لا يضيف ذلك ولا ينقص من مركزه ومكانته كمواطن، ويرغم اعتراف وإدراك مفهوم المواطنة لوجود مواطنين أغنياء وآخرين فقراء، إلا أنه لا يجعل من هذا الاختلاف جزءاً من مضمون المواطنة، وبالتالي لا يكون هناك مواطن من الفئة الأولى وآخر من فئة أدنى وفقاً لمدى ثرائه أو سلطته، أى يصبح هذا

الاختلاف (المستوى الاقتصادي) غير ذى موضوع بالنسبة لحقوق المواطنة والتراماتها.

غير أن المواطنة الليبرالية - وقد نجحت في فعل ذلك مع بعض مظاهر الاختلاف - عجزت عن فعل الأمر نفسه مع الاختلافات الثقافية والعرقية، وأخطأت في البداية بأن أخذت منها إما موقفاً معادياً باعتبارها خطراً يهدد النظرية الليبرالية، أو موقفاً متجاهلاً منكراً لوجود مثل تلك الاختلافات، وعندما شعرت بمدى النتائج السيئة التي أدت إليها تلك السياسة رضخت لمطالب الأقليات، وبدأت بوضع حقوق استثنائية لهم وهو ما يعد الخطأ الثاني لمفهوم المواطنة الليبرالية.

من هنا يكون الحل الأمثل المقترح هو أن تطبق المواطنة الليبرالية على الاختلافات الثقافية والعرقية منهجاً نفسه الذى تطبقه على سائر مظاهر الاختلاف فى المجتمع، وهو أن تعترف بوجودها لكنها تجعلها غير ذات موضوع، بحيث تفصل صفة "المواطن" عن أى اختلاف موجود بين المواطنين، فليس المطلوب إنكار الاختلاف وكذلك ليس المطلوب تدعيمه، وإنما المطلوب ترك صور الاختلاف تتطور - نمواً أو انحساراً - وفقاً لرغبة الأفراد وميولهم الفردية، وهو ما يتفق مع النظرية الليبرالية ومبادئها التى تمكن الفرد الحر المستقل من زمام الأمور فيما يخصه ويؤثر على حياته. أى أن مفهوم المواطنة يجب ألا يشمل على أى مظهر محدد من مظاهر الاختلاف الموجودة بين الأفراد، وإنما يشمل فقط على العوامل الأساسية المشتركة بين الأفراد فى كل دولة، بمعنى ألا يكون هناك نموذج مسبق للمواطن الحقيقى بشكل يجعل كل من يختلف عن هذا النموذج مستبعداً من فردوس المواطنة، وهكذا يصبح مفهوم المواطنة صالحاً وملائماً للتطبيق على كل الأفراد داخل الدولة مهما اختلفت أعراقهم و أديانهم أو لغاتهم أو جنسهم أو لغتهم أو قدراتهم البدنية والذهنية أو ميولهم الشخصية، أو عاداتهم وتقاليدهم المتوارثة. وأن تصاغ -

ليس فقط المبادئ - بل والقوانين للتعبير عن هذا المفهوم فلا يُجرّم سلوكاً بعينه أو يُمنع لمجرد أنه لا يتفق مع ثقافة الأغلبية من السكان مثلاً، ولا تُقرض لغة بعينها (بالمدارس الحكومية) على الطلاب، لمجرد أنها لغة الأغلبية الثقافية، وإنما تُسن القوانين بحيث تمكن المواطنين من الاختيار انطلاقاً من أن ثقافتهم شأن يخصهم، وأنها جميعاً متساوية في نظر الدولة، فضلاً عن أنها تشكل في مجموعها ثقافتها القومية، كما أن منح الاختيار للأفراد هو من صميم المبادئ للليبرالية الفردية، وبهذا فقط - في تقديري - يمكن لمفهوم المواطنة الليبرالي أن يتخطى أزمة التعددية الثقافية.

تقريب:

نخلص مما سبق أن إجابة سؤال الفصل: كيف أصبحت كل من النسوية والتعددية الثقافية تحدياً حقيقياً لمفهوم المواطنة الليبرالي؟ نتلخص في عدد من النتائج نوجزها فيما يلي:

◆ نعتقد الحركة للنسوية أن مفهوم المواطنة قد عجز عن منح المرأة حقوقها الشرعية المعملية، حيث توقف عند إعادة صياغة القوانين وبندو الدستور التي تفرق في المعاملة بين الذكر والأنثى من المواطنين، ولم يستطع أن يتفهم ظروف المرأة واحتياجاتها مما صنع حالة من التناقض، حيث الحقوق ممنوحة لكن مع وقف التنفيذ(*) الأمر الذي دفع للفكر النسوي

(*) تعيش المرأة المصرية هذه الحالة منذ سنوات، فهي تتمتع بكامل حقوقها السياسية تقريباً، إلا أنها لم تستد منها بشئ يذكر بسبب الظروف المحيطة التي تمنعها من المشاركة السياسية بالشكل الذي يساويها بالرجل أو حتى يُمكنها من الاقتراب منه. فلا تزال نسبة تواجد المرأة في مجلس الشعب والشورى والمجالس الشعبية المحلية دون المستوى. ولم تتولى المرأة أى من الوزارات السيادية في مصر (برغم وجود ثلاث وزيرات في الحكومة للحالية)، كما أنها لم تشغل منصب رئاسة الحكومة ولا مرة، فضلاً عن أنها لم تقرب حتى مجرد الاقتراب من منصب رئيس الجمهورية. بالإضافة إلى منعها من تولى وظيفة قضائية (في النيابة العامة - أو اعتلاء منصة-

إلى المطالبة بتغيير مفهوم المواطنة، خاصة وأنه قد كان الأداة الأبرز تاريخياً التي تم استخدامها لاستبعاد النساء من الحياة السياسية، مما جعل الفكر النسوي يتحول إلى تحدٍ غاية في الصعوبة بالنسبة إلى مفهوم المواطنة الليبرالي الذي ظل متمسكاً بالمبادئ التي تشكل منها، مما كان يعنى أن الاستجابة التي ينشدها التيار النسوي هي أن يتخلى المفهوم التقليدي للمواطنة عن تلك المبادئ ويستبدلها بأخرى تراعى احتياجات المرأة وتنتهزمها، أو بلفظ نسوي ألا تكون تلك المبادئ "تكرورية أبوية".

♦ تحول مفهوم "التعددية الثقافية" هو الآخر إلى تحدٍ صعب المراس بالنسبة لمفهوم المواطنة بعد التحول السكاني المتزايد خلال النصف الثاني من القرن الماضي الذي كان من نتائجه تحول معظم بلدان العالم - بشكل أو بآخر - إلى دول متعددة الثقافات، وهو ما ولد العديد من المشكلات السياسية والاجتماعية والثقافية بسبب مطالبة الأقليات العرقية والدينية أو أبناء الحضارات الأقدم من السكان الأصليين بحقوق جماعية استثنائية تحمي ثقافتهم من ثقافة الأغلبية، وتعطيهم مكانة يتساوون فيها مع سائر سكان الدولة مما يتنافى ومبادئ المواطنة وعلى رأسها مبدأ المساواة الليبرالي الذي يرفض تمييز أحد أفراد المجتمع انطلاقاً من عرقه أو جنسه أو دينه.. إلخ، وهو ما دفع أنصار "التعددية الثقافية" إلى المطالبة بإعادة صياغة مفهوم المواطنة بحيث يكون الهدف الأساسى للدولة أن تقبل الاختلافات، بدلاً من أن تتجاهلها وتنتفيحها أو أن تسعى لتغييرها.

♦ إن الحل الأمثل لمثل تلك التحديات لا يكون بتغيير مفهوم المواطنة

=القضاء)، الأمر الذى يضع علامات استفهام كثيرة عن مصداقية الحقوق التي حصلت عليها المرأة المصرية، مما يحملنا إلى البحث فى حقيقة العوامل التى أدت إلى وضع المرأة المصرية، وهو الأمر الذى يحتاج إلى بحث مستقل.

ومبادئه الليبرالية وإنما يكون بتغيير النظرة وطريقة التطبيق. فآزمنة النسوية ليست فى مبادئ المواطنة أو صيغة هذا المفهوم، وإنما فى النظرة الدونية التى ينظرها المجتمع للمرأة والناجئة عن عدم اقتناع الكثيرين (من الجنسين) بقدرة المرأة وأحقيتها بحمل صفة "المواطن" التى ارتبطت فى أذهان الناس بالرجل فقط. من هنا يكون المطلوب محاربة تلك النظرة الدونية وإثبات كفاءة المرأة كمواطنة، ولا يكون ذلك إلا عن طريق تفعيل مشاركة المرأة بشكل تلقائى - وليس مفتعل - عن طريق تشجيع المزيد من النساء على الخوض فى الشأن السياسى فى بلادهم شريطة ألا يكون ذلك بصنع قوانين استثنائية أو امتيازات خاصة تزيد من مشكلة التمييز بين الرجل والمرأة حتى لا نعود لنقطة البداية فنجد أننا استبدلنا التمييز ضد المرأة بآخر لصالحها(*) .

◆ كذلك فإن فساد الأوضاع فى بلد ما بما يحرم المواطن حقوقه السياسية سينعكس قطعاً على حقوق النساء فيه، لذلك يعد المناخ الديمقراطى، وسهولة وشفافية تداول المعلومات فى أى بلد، أحد المطالب الأساسية لتحقيق العدالة فى معاملة المرأة على المستوى الإنسانى أولاً، ثم على المستوى السياسى بعد ذلك. فمعظم الدول التى تعاني فيها المرأة من هضم حقوقها وسوء أوضاعها إما تشتمل على نسبة كبيرة من الفساد والمناخ غير الديمقراطى ومصادرة الحريات بوجه عام. لذلك فكفاحة الفساد والسعى نحو الديمقراطية تعد من الخطوات الهامة نحو تحرير المرأة بشكل حقيقى لا شكلى فقط.

(*) يعد نظام "الكوتا" الذى تعترف الحكومة المصرية تطبيقه لمنح المرأة نسبة مقررّة من مقاعد البرلمان خير مثال لهذا التمييز الذى لا يخدم مصالح المرأة، بل بالعكس يرمخ عجزها عن ممارسة حقوقها دون تمييز لها عن الرجل، مما يؤكد نظرة المجتمع الدونية لها، وهو الأمر الذى لا تريده المرأة قطعاً.

♦ أما "التعددية الثقافية" فتتلخص أزمته في شعور الأقليات الثقافية بأن ثقافتهم تُعامل بشكل مجحف وظالم يجعلها في مرتبة أدنى من ثقافة الأغلبية، وهو ما دفعهم إلى المطالبة بحقوق استثنائية لملأ في إعادة للتوازن إلى كفتي الميزان، وهو ما يصطدم والمبادئ الليبرالية التي ترفض أن يُعرف الأفراد ولن يتميزوا وفق أصولهم العرقية أو الثقافية. من هنا يكون الحل الأمثل هو رفع الظلم عن ثقافة الأقليات بأن تتم معاملة ثقافتهم (التي هي جزء من ثقافة المجتمع ككل) مثلما تُعامل ثقافة الأغلبية، وبذلك يصبح موضوع الاختلافات الثقافية "غير ذي موضوع" بالنسبة لمفهوم المواطنة، ويترك أمر تطوير العوامل الثقافية للمجتمع والأفراد، أي أن يكون لاختيار الأفراد هو للفصل في نمو أو انحسار ثقافة ما، فلو ظل المجتمع يقبل على لغة بعينها، ويمارس طقوس ثقافة بعينها - سواء كانت ثقافة ولغة الأغلبية أو الأقلية - فيؤدي ذلك إلى نمو تلك الثقافة واستمرارها والعكس صحيح. أما الدولة وقوانينها فينبغي لها أن تترك دائماً الاختيار فيما يتعلق بموضوع الثقافة للمواطن نفسه كما تفعل مع الدين، ولا تتبنى ثقافة أو لغة بعينها دون سائر الثقافات الأخرى، لأن في هذا تمييز واضح ضد الأقلية الثقافية. وإذا ما اعترفت الدولة في النهاية بكافة الثقافات على تنوعها، وتركت الاختيار للمواطنين أصبح من الممكن لمفهوم المواطنة أن يتخطى تلك الأزمة دون أن تتغير مبادئه أو أن تعاد صياغته بشكل يخالف الأيديولوجيا الليبرالية.

♦ إن صور التحديث التي تم عرضها في هذا الفصل تؤدي بنا إلى حقيقة واحدة وهي: إن مفهوم المواطنة - على العكس مما تروج له الليبرالية - أبعد من أن يكون نموذجاً كاملاً، وأنه يحتاج اليوم - كما كان من قبل - إلى جهد بحثي وفكري لكي يقترب من الشكل النموذجي، وأن على منظري المواطنة وفلاسفة السياسة أن يسعوا إلى تطوير هذا المفهوم وفق الظروف السياسية والاجتماعية وحتى الجغرافية والسكانية التي طرأت

على العالم اليوم، خاصة وأن الظروف التي نشأ فيها هذا المفهوم السياسي الاجتماعي قد تغيرت ولا زالت تتغير، فلم يعد هناك - تقريباً - وجود للدولة القومية التي نشأت منذ قرون مضت. ولم تعد الدولة القطرية محددة المساحة والسكان هي النموذج الأهم للكيان السياسي في يومنا الحالي، وأصبح العالم اليوم - بمختلف دوله - يخضع لكيانات اقتصادية وسياسية تتجاوز نموذج الدولة القطرية وتتخطاه إلى تنظيمات أخرى أوسع في ظل ما يسمى "بالعولمة". وهو ما نتناوله تفصيلاً في الفصل التالي والأخير من هذا البحث.

الفصل الخامس المواطنة والعولمة

تمهيد.

أولاً- تعريف العولمة.

- أ - التعريف الموسوعي للعولمة.
- ب- العولمة بين المؤيدين والمعارضين.
- ج- نحو تعريف جديد للعولمة.
- ثانياً- العولمة تاريخياً.
- أ - للعولمة قديماً.

- ب- رؤية جديدة لبداية العولمة.
- ج- البداية الحقيقية للعولمة.
- ثالثاً- المواطنة العولمية.

- أ - بداية المواطنة العولمية.
- ب- الإنسان العولمي.
- ج- طبيعة المواطنة العولمية.
- د - مستقبل المواطنة العولمية.
- هـ- نقد المواطنة العولمية.

تعقيب.

المواطنة والعولمة

تمهيد:

لم يعد من الممكن تناول مفهوم المواطنة إلا بالحديث عن العولمة، فقد بات الربط بين المصطلحين أمراً شائعاً خلال العقدين الماضيين، خاصة في الأوساط الأكاديمية المناصرة لظاهرة العولمة والداعمة لها سياسياً واقتصادياً فالعولمة كظاهرة جدلية قد أثّرت على العديد من المجالات وعلى رأسها الفكر السياسى الذى تحتل المواطنة فيه مكانة بارزة، لهذا فقد كانت المواطنة أحد أهم الموضوعات التى تمت دراستها انطلاقاً من ظاهرة العولمة.

ولعل الضجة الشديدة التى أحدثتها العولمة خلال العقدين الماضيين كانت من أبرز العوامل التى ساعدت على الحديث من جديد عن المواطنة وحقوقها بصورة مكثفة، خاصة فى دول العالم الثالث التى تعاني من نقص فى الحريات، وإنتهاك الحقوق المدنية. وقد ساعد على ذلك أن الأفكار المرتبطة بالعولمة لم تعد حبيسة الكتب والأبحاث الأكاديمية كما كانت فى عقد الثمانينيات، " بل أصبح الحديث عن العولمة ذائعاً بشكل كبير بين الأكاديميين، والصحفيين، رجال السياسة ورجال الأعمال، والعاملين فى مجالي الدعاية والترفيه، وأصبحت كل محادثة تجرى اليوم تتضمن كلاماً عن السوق العالمية، والاتصالات العالمية، والمؤتمرات العالمية، والمخاطر العالمية، والبيئة العالمية.. وهكذا⁽¹⁾. إلا أن هذا الرواج لأفكار العولمة لاينفى أن هذه الأفكار " تبقى الأكثر نقاساً وغموضاً كما هى الأوسع إنتشاراً⁽²⁾. فالعولمة ما هى إلا عملية مستمرة تكشف كل يوم عن وجه جديد من وجوها

(1) Scholte (Jan Aart), "Globalization: A critical Introduction", 2nd (ed), Palgrave Macmillan, New York, 2005, P:51.

(2) Ibid, P:52

المتعددة⁽¹⁾. ولعل هذا ما يجعل الحديث عنها من أشد الأمور صعوبة.

بناءً على ما سبق سنحاول في هذا الفصل الإجابة عن السؤال التالي:

ما تعريف للعولمة؟ وما طبيعة علاقتها بمفهوم المواطنة؟ وما الآثار

المتربطة على هذه العلاقة؟.

أولاً - تعريف العولمة Globalization:

إن الباحث في موضوع العولمة يكتشف أن أصعب ما في العولمة هو تعريفها؛ ذلك أنها قابلة للدراسة والبحث من خلال عدد كبير من الاتجاهات الفكرية، والمجالات المعرفية. وإذا أردنا أن نلخص صعوبات تعريف للعولمة لوجدناها تكرر حول أمرين:

الأول: "أن مفهوم العولمة لا ينتمى إلى حقل معرفي معين، لكنه ينتشر بصورة واسعة في كافة الحقول المعرفية، وهو مفهوم مركب ذو أبعاد متعددة⁽²⁾. فالاقتصادي يفهم للعولمة بخلاف عالم السياسة، كما أن عالم الاجتماع يفهمها فهماً قد يختلف فيه عن المهتم بالشؤون الثقافية. فهناك عولمات عدة تتفاوت في معانيها ومظاهرها"⁽³⁾. وهو ما يشكل صعوبة بالغة في وضع تعريف جامع مانع للعولمة.

الثاني: أن تعريف العولمة يختلف باختلاف الموقف الأيديولوجي للباحث فيها، فبينما يرى المناصرون للعولمة أنها عملية "نمو واتساع للاستثمارات، والتبادل التجاري، ولإنتاج، وتقديم التكنولوجيا الجديدة، ونشر الديمقراطية في كل العالم... يرى المعارضون لها أنها تعبر عن أنواع أخرى من التطور المعاصر: كإنتشار التلوث البيئي والمتاجرة بالثقافة واللغة،

(1) السيد ياسين، العولمة والطريق الثالث، ميريت للنشر، القاهرة، 1999، ص: 18.

(2) فايد دياب، المواطنة والعولمة، ص: 277.

(3) فضل الله إسماعيل، العولمة السياسية: إنعكاساتها وكيفية التعامل معها، مكتبة بستان

المعرفة، كفر الدوار، 2000، ص: 9.

وازدیاد الهجرة عبر الدول، وإنتشار المخدرات، وظهور الحركات الاجتماعية والسياسية المناهضة للعولمة نفسها⁽¹⁾.

ونظراً لتلك الصعوبة في تعريف العولمة أصبح من الشائع جداً أن نرى العديد من التعريفات للعولمة تحاول أن تصنع المعادلة الصعبة، وتحيط بالمفهوم من جميع جوانبه، وظهور تعريفات جديدة في كل فترة ما يدل على أنه لم ينجح أحد في تحقيق تلك المعادلة حتى الآن. وسنحاول هنا أن نستعرض بعض تعريفات العولمة قبل أن نستخدم على تعريف محدد لها.

(أ) التعريف الموسوعي للعولمة:

من النادر أن تظفر موسوعة متخصصة في الاقتصاد أو السياسة أو علم الاجتماع من ذكر لمفهوم العولمة؛ بل إن هناك موسوعات متخصصة في بحث ظاهرة العولمة وتعريفاتها وموضوعاتها بشكل مفصل.

هذا، ويختلف المنظور الذي يتم تناول العولمة من خلاله، كما يختلف تعريفها باختلاف الطبيعة البحثية والتخصص الذي تنتمي له الموسوعة؛ فالموسوعات العامة مثلاً كدائرة المعارف البريطانية تحاول أن تعطى تعريفاً موجزاً قدر الإمكان وشاملاً في الوقت نفسه فتصف العولمة بأنها "عملية يتم من خلالها توحيد الخبرة الحياتية اليومية في كل أرجاء العالم عبر الاستهلاك للملح والأفكار، خاصة في أواخر القرن العشرين"⁽²⁾.

وفي أحيان أخرى تعجز الموسوعة عن الوصول لهذا التعريف الموجز والشامل في الوقت نفسه فتستعيز عن ذلك بعرض لعدد من التعريفات المختلفة بغرض الإحاطة بالعولمة من شتى جوانبها وهو ما فعلته الموسوعة

(1) Schaeffer (Robert K.), " Understanding Globalization", 2nd (ed), Rowan Litterfield Publishers, Inc., Oxford, 2007, P:1.

(2) The New Ency. Britannica, Art: Globalization, 15th(ed), vol5, P:304.

العربية حيث قدمت عدداً من التعريفات الوصفية والتحليلية للعولمة⁽¹⁾. أما بالنسبة للموسوعات المتخصصة فهي تركز أكثر على سمات أو خصائص العولمة المتصلة بموضوع الموسوعة، فنجد موسوعة ترصد أثر العولمة الاقتصادي على العالم بوصفها ظاهرة شديدة الانتشار فتعرفها بأنها " أعلى مستوى للتطور الاقتصادي يشهده العالم طوال تاريخه"⁽²⁾ بينما هناك من يصف العولمة بأنها " نظرية تدرس ظهور نمق ثقافى عالمى أو كونى، وتفترض أن الثقافة الكونية قد ظهرت من خلال عدد من التطورات الاجتماعية والثقافية، منها: وجود نظام للمعلومات ينتشر بواسطة وسائل الاتصال الفضائية على مستوى العالم... وتتاقص سيادة الدولة الوطنية، ونمو نظام عسكرى عالمى، والوعى بالأزمة البيئية على مستوى العالم، وظهور مشكلات صحية عالمية كمرض "الإيدز"^(*)، وظهور انساق سياسية على مستوى العالم مثل عصبة الأمم، وهيئة الأمم المتحدة، وإنتشار مفهوم حقوق الإنسان"⁽³⁾. من ناحية أخرى نجد وصفاً منظماً للعولمة يشير إلى أنها عادة يتم وصفها كعملية تتقدم بمرور الوقت؛ وتتنتشر بسرعة فى كل مكان، وأن تطورها لا مفر منه.. لكنها أيضاً تمثل ثورة هى الاعمق والأشد فى تاريخ العالم"⁽⁴⁾، وتلك الثورة إنما هى اقتصادية بالأساس، حيث للعولمة هى " عملية

(1) الموسوعة العربية، رئيس التحرير: محمد عزيز شكرى، ج12، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، 2005، ص: 623-626.

(2) The Social Science Encyclopedia, Art: Globalization, edit by: Adam kuper & Jessica Kuper, 2nd (ed), Routledge, London & New York, 2001, P:345.

(*) الإيدز AIDS : هو مرض نقص المناعة المكتسبة، يحدث نتيجة الإصابة بفيروس (HIV) ويؤدى إلى تدمير جهاز المناعة للإنسان، وهو ينتقل عبر الدم أو العلاقات الجنسية.

(3) جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مادة العولمة، ج2، ص: 1047 بتصرف.

(4) International Ency. Of the Social & Behavioral Sciences, Art: Globalization: Political Aspects, vol9, P: 6284.

يتم من خلالها تحويل إقتصاديات العديد من الأمم والمناطق المختلفة إلى إقتصاد واحد مترابط بإتساع العالم كله⁽¹⁾.

(ب) العولمة بين المؤيدين والمعارضين:

إذا كان التعريف الموسوعي للعولمة يسعى قدر الإمكان إلى أن يكون محايداً في وصفه لها، فإن التعريفات التي تركز بها المؤلفات التي نتناول العولمة غالباً ما تأخذ إما جانب التأييد والدفاع، أو جانب المعارضة والتحذير.

فهناك من يرى العولمة "نتيجة منطقية، وغير مدبرة، لتلك القوى الشديدة التي تتدفق بشكل واضح في اتجاه زيادة عمليات الاتصال والتفاعل المشترك بين الشعوب والمجتمعات"⁽²⁾. بينما في المقابل يصف البعض الآخر العولمة "كعملية مُدارة بشكل إرادي وغائي، تستهدف من خلالها القوى المهيمنة على النسق العالمي الإفادة من الأوضاع الدولية- التي ترتبت على التطور الهائل في تكنولوجيا الاتصال والمواصلات، وزيادة كثافة للتفاعلات الدولية، ودرجة الاعتماد الدولي المتبادل، وصور التوزيع العالمي للراهن للقوة؛ وما نتج عن ذلك كله من الشعور باتكماش حيز الزمان والمكان، ونهاوى الفواصل الإقليمية، وتزايد الوعي بالعالم ككل متكامل- في تحقيق الهيمنة العالمية"⁽³⁾.

وإنفاقاً مع ما سبق يرى آخرون أن العولمة في حقيقتها ما هي إلا نوعاً جديداً من أنواع الاحتلال، فيه كل ما في الاحتلال للقديم من صفات؛ وله ما لسلفه من الأهداف والغايات؛ غير أنه استفاد من دروس الماضي حين أخفى

(1) Ibid, P: 6284.

(2) Mazlish (Bruce), " The New Global History", Rotledge, London & New York, 2006, P:25.

(3) ممدوح محمود منصور، العولمة: دراسة في المفهوم والظاهرة والأبعاد، ط2، أليكس لتكنولوجيا المعلومات والنشر، الإسكندرية، 2004، ص: 16.

مخالب الاستعمار القاسية تحت ألفاظ ناعمة: كالتعاون والشراسة؛ وحشد إلى جانب القوة العسكرية هيمنة المال والاقتصاد والتقنية الحديثة، ووسائل الثقافة والإعلام وأسباب التسلية والترفيه⁽¹⁾.

كذلك فقد قدم البعض وجهتى النظر معاً؛ فأشار إلى أن العولمة فى صيغتها المثالية " تقوم على انتقال المتغيرات والظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية من مكان إلى آخر بشكل متوازن وعادل يؤدي إلى خلق عالم واحد يقوم أساسه على توحيد المعايير الكونية، وتحرير العلاقات الدولية والاقتصادية، وإنتشار التقدم للتكنولوجى وتقريب الثقافات، ونشر المعلومات، وعالمية الإعلام، وتداول الإنتاج"⁽²⁾.

إلا أن الواقع غير ذلك فالعولمة تشكل تهديداً للدول الضعيفة فهى " عكس سيادة الدولة"⁽³⁾؛ حيث تصبح السيطرة الحقيقية للشركات متعددة الجنسيات والعبارة للحدود والحوالجز وهو ما يشكل جوهر العولمة؛ فكلمة (عولمى أو كونى) تعنى " تجاوز الحدود بل زوالها، وبعبارة أخرى تعنى للاحدود"⁽⁴⁾.

والحقيقة أن الاتجاه الذى يرى فى العولمة عملية مدبرة ومخطط لها لا يقتصر على خصوم العولمة فقط، بل إن هناك من يحسبون على التيارات المناصر للعولمة ممن أيدوا وجهة النظر تلك، ولعل أبرز النماذج المعبرة

(1) محمد أمحزون، العولمة بين منظورين، دار السلام للنشر، القاهرة، 2008، ص: 86.

(2) زكريا طاحون، بينات ترهقها العولمة، جمعية المكتب العربى للبحوث والبيئة، القاهرة، 2003، ص: 33.

(3) المرجع السابق، ص: 20.

(4) المرجع السابق، ص: 18.

عن هذا التوجه هو موقف الكاتب الأمريكى توماس فريدمان (*) الذى اعترف بأنه مؤيد للعولمة فقال:

" إننى من أنصار العولمة. فتلك مدرسة للتفكير التى أنتمى إليها⁽¹⁾. " و" فريدمان " يرى أن العولمة عملية ينبغى أن تشمل للعالم كله، وانها تحقق مصلحة للدول الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، لهذا يرى ضرورة تدخل تلك الأخيرة لضمان عدم تأثير أى شئ فى سرعة تقدم العولمة فيقول:

"إن أمريكا لديها مصلحة قومية مشتركة تسعى لتحقيقها فى نظام العولمة اليوم، ولديها دور هائل تقوم به. وبعبارة أبسط: بما أننا للدولة التى تستفيد أكثر من غيرها من التكامل الاقتصادى العالمى، فإن مهمتنا هى للتأكد من أن العولمة مستمرة، وأن ما يحدث من التقدم يسبق ما يحدث من التدهور بالنسبة لأكبر عدد ممكن من الناس، ولأكبر عدد ممكن من الدول وفى أكثر عدد ممكن من الأيام⁽²⁾."

ولهذا فقد اعترف " فريدمان " أن العولمة من الناحية الثقافية، هى إلى حد بعيد - ولكن ليس بصورة كاملة - إنتشار للأمركة⁽³⁾ (**).

(*) توماس فريدمان Thomas Fredman : ولد فى عام 1953م، صحفى وكاتب عمود أمريكى بجريدة النيويورك تايمز، اشتهر بكتاباته عن العولمة وقضايا الشرق الأوسط، منهم بأنه صهيونى النزعة، حصل على جائزة "بولتزر" ثلاث مرات. أهم مؤلفاته: "من بيروت إلى القدس" 1989م، "السيارة ليكسلز وشجرة لزيتون" 1999م، "خطوط الطول ودوائر العرض: إكتشاف العالم بعد 11 سبتمبر" 2002م.

(1) توماس فريدمان، "السيارة ليكسلز وشجرة لزيتون: محاولة لفهم العولمة"، ترجمة: ليلى زيدان، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص: 47.

(2) المصدر السابق، ص: 452.

(3) المصدر السابق، ص: 31.

(**) الأمركة Americanization : مصطلح يعنى (داخل الولايات المتحدة) تنغص-

يبقى أن نقول إنه بعيداً عن التأييد أو المعارضة هناك من رأى أن العولمة عملية معقدة " فهي باختصار تتمثل فى مجموعة متداخلة من العمليات التى يحركها مزيج من التأثيرات السياسية والاقتصادية"⁽¹⁾، فهى لا تنطلق فقط بالاعتماد الاقتصادى المتبادل، ولكنها تتعلق أيضاً بتحول للزمان والمكان فى حياتنا؛ فالأحداث التى تجرى بعيداً عنا - إقتصادية أو غير إقتصادية- تؤثر علينا بشكل مباشر وفورى أكثر مما كان يحدث من قبل"⁽²⁾. أى أن العولمة تبدو غامضة ومتغيرة فى كافة مظاهرها يستتاء أنها دائماً تشمل العالم كله، " فهى ظاهرة تتدخل فيها أمور الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع والسلوك، ويكون الإنتماء فيها للعالم كله عبر الحدود السياسية الدولية، ويحدث فيها تحولات على مختلف الصور تؤثر فى حياة الإنسان على كوكب الأرض أينما كان"⁽³⁾.

(ج) نحو تعريف جديد للعولمة:

سنحاول هنا أن نقدم تعريفاً جديداً للعولمة مستفيدين مما إتفق عليه من تصدوا لتعريف هذا المفهوم. والحقيقة أننا لو نظرنا إلى للتعريفات السابقة للعولمة سنجد أن من عرفوها قد إتفقوا فقط على أمرين:

♦ الأول: أن العولمة لفظ يدل على حالة أكثر مما يدل على مفهوم"⁽⁴⁾ لهذا

"المهاجرين إلى الولايات المتحدة بالثقافة الأمريكية، بينما يشير (خارج الولايات المتحدة) إلى نفوذ وسيطرة الولايات المتحدة على الثقافة الشعبية والعمليات التجارية والسياسية والتكنولوجيا المتطورة فى البلدان الأخرى، وهى تستخدم بشكل سلبى لوصف الرغبة الأمريكية فى الهيمنة الثقافية على دول العالم ومحو ثقافتهم المحلية لصالح ثقافتها هى.

(1) أنتونى جيننز، للطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة: زايد أحمد،

المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999، ص: 67.

(2) أنتونى جيننز، الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ص: 65.

(3) فضل الله إسماعيل، للعولمة السياسية، ص: 12.

(4) زكريا طاحون، بينات ترهقها العولمة، ص: 41.

وصفوها بانها عملية **Process** أو ظاهرة **Phenomenon** أو نظام/
نسق **System**.

♦ الثاني: أن هذه العملية أو الظاهرة أو النظام إنما يمتد إلى حيز غير محدود يشمل العالم كله بشتى مجالاته وجوانبه.

والحقيقة التي ينبغي أن نضعها في الاعتبار عند تعريف العولمة، أن " العملية " أو " الظاهرة " أو " النظام " المسمى بالعولمة إنما ولد بشكل فعال في العقد الأخير من القرن العشرين على يد الولايات المتحدة تحقيقاً لغرض أساسي وهو دفع العالم كله - وبشكل تدريجي - نحو تبني النظام الرأسمالي وما يتفق معه من نظم سياسية وثقافية واجتماعية بما يسهل تلون العالم في علاقاته وتعاملاته بلون واحد، كي تتمكن الولايات المتحدة من أن تحتل في هذا النظام مكان الصدارة؛ فيما يسمى - عند البعض - بالأمركة.

ولعل خير دليل على هذا أن "توماس فريدمان" وهو أحد أنصار العولمة والمروجين لها بكتاباته قد قال: "إن الفكرة للدافعة وراء العولمة هي رأسمالية السوق للحر... والعولمة تعني إنتشار رأسمالية السوق الحر إلى كل دولة تقريباً في العالم"⁽¹⁾.

من هنا يمكننا أن نعرف العولمة بوصفها نظاماً جديداً لإدارة العلاقات بين الدول عبر عملية واسعة من تبادل السلع والخدمات والمعلومات والأنماط الثقافية، وذلك بدلاً من النظام التقليدي الذي كان من السهل مواجهته والتحكم فيه. وهذا النظام الجديد يعتمد على آليات مساعدة تدعم موقفه في مواجهة الدولة مثل:

(1) التكنولوجيا المتطورة: والتي يصعب للسيطرة عليها أو منعها كلية

(1) توماس فريدمان، السيارة ليكسلز وشجرة الزيتون، ص: 31.

(قنوات فضائية - إنترنت - الألياف البصرية*) - التقنيات الرقمية
المنطورة... إلخ)

(2) الشركات العابرة للقوميات: والتي تنتقل إليها السيطرة على هذا النظام من بين أيدي الدول مما يجعل الحدود القطرية والحوالز الجغرافية مجرد أمر شكلي.

(3) منظمات دولية: تساعد وتدعم للتحويل نحو النظام الرأسمالي وتروج له، مثل البنك الدولي - صندوق النقد الدولي - منظمة التجارة العالمية... إلخ.

وعلى الرغم من أن الولايات المتحدة هي الصانع الرئيسي لهذا النظام، وذلك بغرض جعله الوسيلة التي تروج للرأسمالية في كل مكان في العالم؛ إلا أن المعارضين للعولمة قد استغلوا الوسيلة نفسها أو النظام نفسه ولكن بشكل عكسي؛ حيث جعلوها تحمل الأيديولوجيات المناوئة للرأسمالية بدلاً من أن تحمل للرأسمالية نفسها، وهو ما يطلق عليه "العولمة للقادمة من أسفل" (**).

(*) الألياف البصرية Optical Fibers: ألياف مصنوعة من الزجاج، تكون رقيقة بحيث لا يتعدى سمكها سمك الشعرة وتوضع في حزم، وتستخدم لنقل المعلومات في صورة مختلفة كوصلات للهاتف أو خطوط البث التلفزيوني، أو الإنترنت. وتعتمد الألياف البصرية بما تملكه من إمكانيات النقل السريع وللكثيف للمعلومات؛ ثورة في عالم الاتصالات.

(**) العولمة القادمة من أسفل Globalization From Below هو مبدأ أو شعار يعبر عن وجود عولمة مضادة أو إتجاه عولمي معاكس للاتجاه المعروف للعولمة، والذي يتبنى المبادئ الرأسمالية وفكر الليبرالية الجديدة، ويعبر هذا الاتجاه المعاكس عن المجتمعات المهمشة والطبقات العاملة والحركات البيئية المناهضة للعولمة بمختلف صورها وهو ما يجعل للعولمة ظاهرة ذات اتجاهين للمزيد أنظر:

Mooney (Annabelle) & Evans (Betsty), "Globalization: The Key Concepts", Routledge, London & New York, 2007, p:117.

وهو ما يجعل من العولمة ظاهرة " ذات اتجاهين Bidirectional ".

ولا يزال أنصار العولمة يرون أن عولمة رأس المال ستتقصر فى النهاية، " فعلى الرغم من أن الردة عن العولمة مازالت نشطة وقوية فإن حدة هذه الردة تخف باستمرار بفعل النمو التلقائى السريع لمزيد من العولمة - فالمزيد من الناس يتوقون إلى الانضمام إلى النظام⁽¹⁾.

ويعد الرأى السابق عن إنتصار العولمة الرأسمالية الحتمى هو الجزء الأول من إستراتيجية الدفاع عن العولمة، الذى يقلل من شأن الحركات والتيارات المناهضة للعولمة فى كل مكان بالعالم. بينما يظهر الجزء الثانى من تلك الاستراتيجية فى صورة نفى لصفة للرأسمالية عن العولمة وذلك بإدعاء وجود عولمات غير رأسمالية^(*)، مما يعطى إنطباعاً أنه ليس صحيحاً بالمرّة ان للعولمة فى أساسها استعمارية، والدليل على ذلك أنه هناك حركات اجتماعية تحررية عولمية كما أن هناك عمليات عولمية استغلالية^{(2)(**)}.

(1) توماس فريدمان، للسيارة ليكساس وشجرة الزيتون، ص: 45.

(*) من الكتب التى دافعت عن فكرة أن العولمة ليست غربية فقط وإنما هى نتاج العالم كله:

Hopkins, A.G, "Globalization in World History", W.W Norton & Company., New York, 2002.

(2) Scholte, J.A, " Globalization: A critical Introduction", P: 58.

(**) من أبرز الحركات العولمية للتحررية تلك التى تتأهض سياسات " منظمة التجارة العالمية" ومحاولة نشر الرأسمالية فى العالم، وهو ما تراه تلك الحركة التحررية عملية تدمير لموارد للدول الفقيرة مما يزيد من فقرها فى مقابل زيادة ثراء الدول للصناعة الكبرى فى العالم، وتظهر اعتراضاتها على سياسات العولمة الرأسمالية فى صور مختلفة أشهرها التظاهر العنيف مع كل قمة سنوية لقادة الدول الصناعية الكبرى فى العالم.

والحقيقة أن في تعريف العولمة بهذه الصورة خطأ واضحاً، فالحركات العولمية المناهضة للعولمة للرأسمالية إنما ظهرت كرد فعل للعولمة نفسها، وقد استخدمت تلك الحركات والتيارات النظام نفسه أو الأساليب العولمية نفسها كي تكون قادرة على الوقوف في مواجهة العولمة، غير أن هذا لا يجعل منها عولمة أخرى، لأنها مجرد رد فعل ينتهي بيزول بزوال السبب الأساسي الذي هو العولمة نفسها.

كذلك فإن التعامل مع إنتشار بعض الأديان كالـمسيحية أو الإسلام في كل أرجاء العالم بغض النظر عن الحدود الجغرافية، أو الأصول العرقية لمعتنيتهما على أنه نوع من العولمة هو خطأ آخر؛ لأن هذا الانتشار إنما يتم وفقاً للنظم التقليدية القديمة التي تحدد العلاقة بين الدول والأمم، لا عن طريق فرض نظام جديد مختلف تماماً كما هي الحال مع العولمة.

والخلاصة أن العولمة هي نظام جديد يتجاوز سيطرة الدولة، ويهدف إلى إدارة العلاقات بين الدول (أفردتها - جماعاتها - مجتمعاتها .. الخ) بشكل لا يمكن للدول أن تتحكم فيه بشكل كامل، ووظيفة هذا النظام هو نشر الرأسمالية في كل مكان في العالم، مستخدماً للوصول لهذا الهدف كل صور تكنولوجيا الاتصالات المتطورة.

ثانياً - العولمة تاريخياً:

إن أى دراسة لتاريخ العولمة إنما تدور حول نقطة رئيسية هي " بداية العولمة"، وتحاول أن تجيب عن سؤال محدد: متى كانت الانطلاقة الأولى لنظام العولمة؟

وعلى الرغم من أن هناك من يرى " أن العولمة ليست لها نقطة بداية تاريخية، وأن أى محاولة لتحديد " أول نشاط عولمي" ستكون محاولة اعتباطية عشوائية"⁽¹⁾ إلا أن هناك إتجاهين مختلفين حول هذه المسألة:

(1) Scholte, J.A, " Globalization: A Critical Introduction", P: 87.

♦ الأول: يرى أن العولمة قديمة، وأن العالم قد شهد من قبل صوراً متنوعة للعولمة.

♦ الثاني: يرى أن العولمة حديثة، وأنها لم تتجاوز العقد الثاني من عمرها⁽¹⁾.

والحقيقة أننا لو حاولنا مناقشة هذين الاتجاهين سنجد مبدئياً أن الرأي الثاني في غاية الضعف؛ ذلك أن القول بأن العولمة لم تظهر إلا مع بداية التسعينيات من القرن العشرين يفتقر إلى الدقة، خاصة وأنّ العولمة كمصطلح لغوي وعلمي كان موجوداً فيما قبل بداية التسعينيات، كما أنه من الصعب قبول أنّ عملية معقدة مثل العولمة قد هيّطت من السماء فجأة دون أي مقدمات مع بداية عقد التسعينيات. ولعل السبب الذي جعل المرءين لهذا الرأي يدافعون عنه هو حالة الحماس الشديد في اتجاه الترويج للعولمة بداية من عقد التسعينيات على المستوى الأكاديمي والإعلامي بل والسياسي أيضاً، مما يعطى انطباعاً بأن العولمة قد ولدت منذ ذلك الحين. لذلك سنحاول هنا عرض الرأي الأول الذي يقول بتقديم العولمة أولاً، ثم نقوم بالرد عليه وتقديم رؤية جديدة لبداية العولمة.

(1) العولمة قديماً:

يبدو أن من قالوا بأن العولمة قديمة لم يستطيعوا أن يتفقوا على بداية محددة لها، فردوها إلى عصور تاريخية مختلفة من حيث القدم، فهناك من ردها إلى عصر الفراعنة^(*)، أو عصر اليونان والرومان، وهناك من اعتبر لبداية الحقيقة للعولمة كانت في حقبة للعصور الوسطى، أو مع المد الإسلامي.

(1) Schaeffer, R.K, "Understanding Globalization", P: 9.

(*) أنظر في ذلك للفصل الأول من كتاب: وداد يوسف كمال، العولمة بين الماضي والحاضر، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.

كذلك هناك من ربط بين العولمة والتجارة، واعتبر أن تلك الأخيرة ومن البداية هي من لعبت الدور الأبرز في تغيير شعور الأفراد بالعالم، الذي شكل مرحلة العولمة⁽¹⁾. ولعل "طريق الحرير"^(*) هو أبرز الأمثلة على دور التجارة في صنع تلك الحالة العولمية القديمة.

كما ربط البعض بين ظهور العولمة وظهور الدولة القومية، التي قامت بأعباء الإعلان عن العولمة في بدايتها، "والتي تقوم العولمة بتدميرها اليوم"⁽²⁾، بغرض صنع إنتماج عالمي بلا حدود أو حواجز. ويستلخص دور الدولة القومية في صنع العولمة وفقاً لوجهة النظر تلك في أمرين:

♦ الأول: أنه لو لم تكن الدولة القومية قد ظهرت، لما كان هناك معنى لكلمة العولمة أصلاً، فالأمة يجب أن يكون لها دولة وحدود وكيان سياسى قبل أن تنتج نحو الفكر العولمى الانتماجى.

♦ الثانى: أن تلك الدولة القومية - خاصة فى أوربا- قد تحولت بمرور الوقت إلى إمبراطوريات متسعة "تمجت ما هو قومى مع ما هو عولمى فى حركة شاملة"⁽³⁾، حيث أصبح الشعور بالعالم أكبر فى تلك الإمبراطوريات التى كانت تضم أراضٍ من الشرق والغرب معاً.

ثم تأتى الخطوة التالية فى تاريخ العولمة وهى قيام الولايات المتحدة الأمريكية كنولة مستقلة (1776م)، ونظراً لظروف نشأة وتطور تلك الدولة فإننا

(1) Mazlish, B., "The New Global History", P:11.

(*) طريق الحرير Silk Road : إسم يطلق على مجموعة من الطرق المرتبطة والتي كانت تصل ما بين المناطق التجارية فى شمال الصين وما بين قارتي أوروبا وأفريقيا، حيث كانت للتجارة نشطة طوال 3000 عام بين الشرق وأوروبا والشرق الأوسط، وتسمى تلك الطرق باسم أشهر المنتجات التي كانت تصدرها الصين آنذاك وهو الحرير.

(2) Mazlish, B., "The New Global History", P: 9.

(3) Ibid, P: 10.

نجد أنفسنا " لا نستطيع أن نفهمها -كثير من أى مكان آخر فى العالم- من دون أن نضعها من البداية فى إطار العولمة"⁽¹⁾، فتاريخ الولايات المتحدة بدءاً من إكتشافها ثم احتلالها ونموها كجزء من الإمبراطورية البريطانية، ثم موجات الهجرة إليها من كل مكان فى العالم، وحتى فى تجارتها فى العبيد للقادمين من وراء المحيط، كل ذلك قد جعل من تاريخها سلسلة من الأحداث العولمية، وهو ما جعل من الولايات المتحدة النواة الأكثر قلبية، والأرض الأخصب لنمو فكر العولمة.

كذلك فقد شهد العالم فى القرن التاسع عشر نمواً للنشاط العلمى بفعل إكتشاف طاقة البخار وظهور الثورة للصناعية، واختراع المراكب البخارية والمكوك الحديدية مما وسع من دائرة التجارة فى العالم لترتبط أقصى بلاد الشرق بأخر بلاد الغرب، " وقد روج لتلك للعولمة وحماها القوة السياسية والعسكرية الممتدة حول العالم"⁽²⁾.

ثم يأتى القرن العشرين بحروبه العالمية، خاصة الحرب العالمية الثانية (1939-1945م) وما نتج عنها من محاكم عالمية (مثل محاكمات نورنبرج^(*))، وإنشاء منظمات عالمية (مثل الأمم المتحدة 1945م)، ووضع اتفاقات عالمية (مثل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان 1948م)، بالإضافة للأضرار التى خلفتها تلك الحروب، والتى أثرت فى العالم كله.

(1) Ibid, P: 11.

(2) International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences, Art: Globalization: Political Aspects, Vol. 9, P : 6285.

(*) محاكمات نورنبرج Nuremberg Trials (1945-1946م): من أشهر المحاكمات فى القرن العشرين، تمت فيها محاكمة مجرمى الحرب من الجانب المهزوم فى الحرب العالمية الثانية، خاصة من ضباط للقيادة النازية جراء ما تم إقترافه من جرائم تعذيب وإنشاء معسكرات اعتقال للمدنيين. وقد سميت بذلك الاسم لأنها انعقدت فى قصر العدل بمدينة "نورنبرج" الألمانية.

غير أن تلك الحالة العولمية لم تكن لتستمر لولا قيام "الحرب الباردة" (*)، التي كانت المحفز الأول للمعسكر الغربى كى يجتهد لنشر فكره وأيديولوجياته عبر نظام جديد أصبح يسمى فيما بعد بالعولمة، وبعبارة أخرى "كانت المنافسة فى الحرب الباردة بين قوتين عظميتين فى غمار عملية العولمة هى الشرط الذى لا غنى عنه لكى تكتمل تلك العملية" (1) وقد كان لحالة التنافس على السيطرة على العالم الدور الأبرز فى إرتفاع معدلات النمو فى مجالات: الاتصالات- السفر- الإنتاج- التسويق- المال والاستثمار- المنظمات- المجال العسكرى- القانون- البيئة (2). وقد ظل الحال على ما هو عليه حتى انتهاء الحرب الباردة، وتحول العالم لنظام القطب الواحد، وتفوق القيم والأيديولوجيات الأمريكية الرأسمالية على نظيرتها الاشتراكية وسيادة العولمة بشكل ملحوظ وغير مسبوق.

(ب) رؤية جديدة لبداية العولمة:

قد تبدو نظرية قدم العولمة أكثر تماسكاً من تلك التى تدعى حادثة العولمة، إلا أنها تبقى خاطئة أيضاً. فالعولمة - وإن كان لها وجود فيما قبل عقد التسعينيات- إلا أنها لم تكن قديمة إلى الحد الذى تدعيه تلك النظرية. ولكن قبل الحديث عن البدايات الحقيقية للعولمة، سنقوم أولاً بتوضيح مكنم الخطأ فى نظرية قدم العولمة، الذى تسبب فى النهاية فى الوصول إلى هذا الاستنتاج الخاطئ.

(*) الحرب الباردة Cold War : مصطلح يشير إلى حالة التنافس واستعراض القوى بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتى فى الفترة ما بين نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى سقوط الاتحاد السوفييتى السابق عام 1990م.

(1) Mazlish, b., "The New Global History", P: 27.

(2) Scholte, J. A., "Globalization", PP: 91-116.

إن نقطة الضعف الكبرى في نظرية قدم العولمة هي عملية الخلط الواضحة بين ما هو "عولمي" أو "عالمي" وبين ما هو "عولمي"؛^(*) الأمر الذي تسبب في اعتبار بعض النشاطات والممارسات "العالمية" أو "الدولية" التي حدثت قديماً في الماضي أنها "عولمية" وتدل على وجود صور قديمة للعولمة، وهو الأمر الغير صحيح بالمرّة.

فلكى نستخدم مصطلحاً جديداً في أى علم من العلوم ينبغي أن يكون مثل هذا المصطلح يحمل معنى جديداً، ولو أننا حاولنا أن نطبق هذه القاعدة على العولمة لوجدنا أن "هناك ببساطة من يعتبرون كلمتي "العولمي" و"الدولي" مترادفتين ويمكن استخدام أى منهما بدلاً من الأخرى... ولو أن "العولمة" هي نفسها "الدولية" - فيما عدا أنها أكثر شمولاً منها- فما الداعي إلى استخدام مصطلح جديد؟⁽¹⁾ وإذا حاولنا أن نفهم الفرق بين ما هو "عولمي" وما هو "دولي" فنلاحظ أن "الدولي" يشير إلى تعاملات تحدث "بين" وحدات سياسية (البلدان)، بينما "العولمي" يشير إلى تعاملات تحدث "عبر" وحدات تشمل كل ما على كوكب الأرض، وفي حين أن للعلاقات الدولية هي علاقات "بين" المناطق، فإن العلاقات العولمية هي علاقات "عبر" - وأحياناً "ما وراء" - المناطق⁽²⁾. فالعولمة ظاهرة أو نظام أعلى يتخطى الحدود السياسية والحواجز الجغرافية، وبالتالي يلغى الفواصل الطبيعية والبشرية بين الأفراد وبعضهم البعض على كوكب الأرض.

(*) تستخدم في اللغة الانجليزية كلمة International بمعنى الدولي، بينما تستخدم كلمة World كصفة بمعنى عالمي، في حين تستخدم كلمة Global بمعنى عولمي. وبعض المراجع تستخدم أى من الكلمات الثلاثة كمرادف للأخرى، ومنعاً للبس سنقتصر هنا على استخدام كلمة Global بمعنى عولمي فقط للتعبير عن ما يتعلق بظاهرة العولمة من أنشطة أو تحركات.

(1) Scholte, J.A., "Globalization", P: 55.

(2) Ibid, P: 65.

كذلك فإن الخلط بين ما هو "عالمى" وما هو "عولمى" يعود إلى فهم البعض للعولمة على أنها "عملية توزيع العديد من الأشياء والخبرات على الناس فى كل مكان على سطح الأرض أى أن يصبح "العولمى" بمعنى "فى كل مكان"، أو "حول العالم"⁽¹⁾. وبالمثل نقول" إذا كانت فكرة العالمية والمشاركة فيما يشمل كل العالم، فكرة قديمة فما للداعى الآن إلى استخدام مصطلح جديد لوصف تلك الفكرة القديمة، خاصة وأن العولمة تعنى فى مضمونها أكثر من مجرد فكرة "العالمية"؟ فلو أننا تمعنا للنظر فى نظام العولمة فنلاحظ أن مما يميز العولمة ويجعل منها مفهوماً جديداً أنها تعبر عن اتساع غير مسبوق وعولمى - إلى ما وراء مفهوم القطرية - فى الاتصال بين الناس ... فمع العولمة يصبح الأفراد أكثر قدرة - جسدياً، وقانونياً، ولغوياً، وثقافياً، ونفسياً - على للدخول فى علاقات مع بعضهم البعض فى أى مكان على وجه الأرض"⁽²⁾. وهو ما لم يكن موجوداً من قبل، وإنما هى مجرد حالات محدودة فى بعض المناطق على وجه الأرض؛ فلو نظرنا إلى التجارة، وهى المثال الأبرز عند اللقائين بقديم العولمة - فسنجد " أن النشاطات العولمية الأولية كانت محدودة جداً، فالتجارة العولمية لم تضم سوى القليل من المعاملات التجارية، والقليل من الكميات، بواسطة عدد يسير من الشركات، لعدد محدود للغاية من تعداد سكان العالم"⁽³⁾، وهو ما لا يمكن تسميته أبداً بعولمة حقيقة، ولا حتى بصورة مصغرة منها، فأحد الملامح المعبرة عن العولمة فى وقتنا الحالى تتمثل فى مدى اتساع نطاق تأثيرها على كل الناس فى كل مكان على وجه البسيطة. ولو أننا تنازلنا عن هذا الملمح الجوهرى للعولمة فقد لا نصبح "عولمة" بالمعنى الدقيق للكلمة.

(1) Ibid, P: 55.

(2) Ibid, P: 59.

(3) Ibid, P: 90.

(ج) البعادية الحقيقية للعولمة:

يعتبر أول ظهور لمصطلح العولمة على الساحة الفكرية كان فى مجلة "الإكونوميست" عدد 40 إبريل 1959م، ثم تلا ذلك أكثر من ظهور فى قاموس ويبستر Webster (1961م)، والصاندى تليمز عام (1962م)⁽¹⁾، إلا أن المفهوم آنذاك لم يكن قد حمل المعنى الذى نعرفه به الآن، فالبدائية الحقيقية لتشكيل مفهوم العولمة المعاصر كانت مع مصطلح "القرية العولمية" Global Village الذى ابتكره "مارشال ماكluهان"^(*)، ويشير به إلى أن التطور السريع فى مجال الاتصالات سوف يودى إلى إلغاء المسافات، "فحين تنتقل المعلومات عبر الحدود الجغرافية بسرعة غير مسبقة، فإن العالم سوف ينكمش"⁽²⁾ ويتحول إلى قرية واحدة صغيرة.

ولعل ما جعل "ماكluهان" ينل بهذا التقبيل إنما هو ما شهدته حقبة الستينيات من القرن العشرين من تطورات متسارعة أثرت بعد ذلك فى العالم كله. ويمكن تحديد أهم ما أثر من أحداث حدثت فى تلك الفترة فى تطور مفهوم العولمة فيما يلى:

(1) إن عقد الستينيات من القرن العشرين قد شهد نزوة الحرب الباردة؛ حيث احتدام للتنافس العلمى، والعسكرى، والأيدىولوجى بين كل من المعسكرين الشرقى والغربى، مما حفز كل منهما على صنع إنجازاته

(1) The Oxford English Dictionary, Art: Globalization, edit by: J.A.simpson & E.S.C Weiner, 2nd (ed), Vol:VI, Clarendon Press, Oxford, 1991, P: 582.

(*) مارشال ماكluهان M.Mcluhan (1911-1980م): مفكر وباحث كندى، أعماله تعد ذات أهمية كبرى فى مجال نظرية وسائل الإعلام، اشتهر بوضعه لمصطلح "القرية العولمية" والذى ذكره فى كتابه "الاستكشاف فى الاتصالات Exploration in Communication".

(2) Mooney, A & Evans, B., "Globalization: The Key Concepts", P:115.

الخاصة، وعلى وجه الخصوص فى مجالى الفضاء والاتصالات عن بعد (للالسلكية)، وهى الآليات التى استخدمتها العولمة بعد ذلك كى تنتشر فى كل مكان بالعالم.

(2) الصراع من أجل ضم أكبر عدد ممكن من دول العالم إلى النظام الاقتصادى الذى يبنّاه كل منهما؛ ففى الوقت الذى كان الاتحاد السوفيتى يسعى لجذب تلك الدول إلى النظام الاشتراكى، كانت الولايات المتحدة الأمريكية تكافح من أجل نشر الرأسمالية بكل قوتها، وهى الحالة التى أدت بعد ذلك إلى تفكير المعسكر الغربى فى نشر الرأسمالية على نطاق واسع عن طريق ما سعى بعد ذلك "بالعولمة"، بحيث كان التنافس الشديد بين المعسكرين من أهم المحفزات التى أدت إلى ظهور نظام العولمة إلى النور.

(3) استقلال عدد كبير من دول العالم الثالث، وانضمامها إلى منظمة الأمم المتحدة، وسعيها نحو تطوير نفسها مما زاد من حجم التبادل التجارى والاستثمارات طويلة الأجل، وزيادة معدلات البث الإعلامى فى العديد من بلدان العالم، وهو ما سهل بعد ذلك على العولمة أن تكون مؤثرة بشكل فعال فى كل أنحاء للعالم.

غير أن كل ما سبق ذكره من مؤثرات على تطور مفهوم العولمة حتى وصوله إلى نقطة إنطلاقه الحقيقة مع انتهاء الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتى فى بداية التسعينيات؛ كل تلك المؤثرات - فى تقديرى - قد ظلت فى إطار "عالمى" لا "عولمى"؛ فقد كانت تحدث بشكل تلقائى وطبيعى وفقاً للظروف المحيطة. وقد ظل الوضع على ما هو عليه حتى عقد الثمانينيات حين بدأت تزداد الكتابات الأكاديمية عن العولمة بوصفها الاستراتيجية الجديدة والفعالة فى الصراع للشرس بين المعسكرين لنشر الأيديولوجيا الليبرالية ونظامها الاقتصادى الرأسمالى إلى كل أنحاء العالم. غير أن تلك الاستراتيجية أو هذا النظام لم يكن ليكتب له النجاح فى ظل وجود قوى

المعسكر الشرقى وعلى رأسها الاتحاد السوفييتى، لهذا ظلت العولمة حبيسة الدراسات الاكاديمية، وإن خرجت فلا يتعدى خروجها حيز كلام الساسة والإعلاميين فى صورة صيحة جديدة فى عالم الاقتصاد، حتى جاءت اللحظة الحاسمة فى تاريخ العولمة وهى سقوط الاتحاد السوفييتى وانهيار المعسكر الشرقى فى بداية التسعينيات، وهو ما حفز الجانب الآخر على التحرك بقوة نحو بسط نفوذه فى المجالات التى خسرها المعسكر المقابل. وقد كان هذا التحرك على جميع الأصعدة، بدءاً من خطبة للرئيس الأمريكى فى شهر سبتمبر (عام 1990م) التى تحدث فيها عن النظام العالمى الجديد^(*)، ثم على المستوى الفكرى؛ بحيث بدأت الاقلام الأمريكية فى الترويج لفكرة نهاية التاريخ التى ابتكرها "فرانسيس فوكوياما"^(**)، الذى كان يرى آنذاك "أن

(*) النظام العالمى الجديد New World Order : مصطلح يشير إلى مرحلة تاريخية جديدة تشهد مجموعة من التغيرات الدلالية فى الفكر السياسى العالمى وفى موازين القوى فى العالم، ويعبر المصطلح حديثاً عن الرؤية التى قدمها الرئيس الأمريكى الأسبق "جورج بوش" فى أحد خطبه بعد سقوط الاتحاد السوفييتى السابق تعبيراً عن مرحلة تعاون جديدة ستشمل العالم - من وجهة نظره- بعد انتهاء الحرب الباردة.

(**) فرانسيس فوكوياما F.Fukuyama: ولد عام 1952م، مفكر أمريكى من أصل يابانى أستاذ الاقتصاد السياسى بجامعة "جون هوبكنز"، أحد أشهر كتاب المحافظين الجدد صاحب نظرية نهاية التاريخ، صاغها فى مقال له (عام 1989م)، ثم وسعها فى كتاب فى عام 1992م، وعبر فيها عن انتصار الليبرالية والرأسمالية والديمقراطية الغربية فى مواجهة الفكر اليسارى الاشتراكى ودعم عملية نشر الديمقراطية الليبرالية فى العالم بوصفها نهاية التاريخ. إلا أنه قد عاد وغير فكره بعد ذلك عام 2003 بعد كارثة حرب العراق وانتقد للرئيس "جورج بوش" وطريقة إدارة الحرب فى مؤلفه:

Fukuyama (Francis), " America at the Crossroads: Democracy, Power, and The Neoconservative Legacy", Yale University press, New York, 2003.

وقد كتب مقال فى المجلة التابعة للنيويورك تايمز عام 2006 بعنوان "ما بعد فكر المحافظين الجدد" After Neo-conservatism تيرأ فيها رسمياً من فكر المحافظين الجدد، وانتقد فكرة نشر الديمقراطية فى العالم بالقوة.

البشرية وهى تقترب من نهاية الألفية الثانية بعد الميلاد يتضح لنا أن الأزمة المزدوجة فى الشمولية وفى التخطيط المركزى الاشتراكى لم تترك غير متنافس ولحد فى حبة المصارعة باعتباره الأيديولوجيا التى يمكن أن يقتنع العالم كله بصلاحياتها، ألا وهى الديمقراطية الليبرالية، ومبدأ الحرية الفردية، وسيادة الشعب⁽¹⁾.

وبدأت تظهر رؤية جديدة للعولمة حيث " انتقل مصطلح العولمة بسرعة من كلام الساسة والإعلاميين فى الغرب- وفى أمريكا خصوصاً- إلى كتابات أكثر قيمة انتجها مفكرون اقتصاديون وسياسيون متخصصون⁽²⁾. حاولوا أن يعبروا عن التطورات الجديدة التى يعيشها العالم بعد فراغ المساحة للمعسكر الغربى، " وقد كان من الطبيعى فى ظل هذه التطورات المشار إليها أن ينمو الشعور للزائد بالنقطة فى النفس، وبالقوة والقدرة على توجيه حركة التاريخ لدى دول المعسكر الليبرالى بزعامة الولايات المتحدة⁽³⁾، وكانت العولمة هى النظام المنشود، والأداة الأكثر فاعلية للوصول لهذا الهدف، فتم التحول إلى نظام العولمة كبديل للنزعة العالمية، " وهو تحول من مجرد تطور تاريخى شبه تلقائى إلى عملية تتم إدارتها غائياً وتستهدف تقنين إرادة الأقوى، وإضفاء الشرعية الدولية عليها بهدف الإسراع نحو تحقيق غاياته المنشودة⁽⁴⁾. وبدأ الحديث فى الغرب عن العولمة بوصفها أمراً واقعاً، وأنها حتمية، ولها مثل قطار بلا مكابح سيجتاح كل ما يقف فى طريقه. يقول "فريدمان" محملاً كلامه بنبرة الأمر الواقع تلك:

(1) فرانسميس فوكيلما، نهاية للتاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أمين، مركز الأهرام

للترجمة والنشر، القاهرة، 1993، ص: 54.

(2) فضل الله إسمايل، للعولمة السياسية، ص: 9.

(3) مدوح محمود منصور، للعولمة، ص: 25.

(4) المرجع السابق، ص: 28.

"إن العولمة ليست مجرد ظاهرة، وليست مجرد اتجاه عابر، فالיום أصبح النظام الدولي الأعلى يشكل السياسات الداخلية، والعلاقات الخارجية لكل دولة في العالم تقريباً، ونحن بحاجة إلى أن نفهمه على هذا النحو"⁽¹⁾.

ومنذ بداية التسعينيات وحتى اليوم والعالم كله يربط موقفه من العولمة بالتأييد أو بالمعارضة وفقاً لقبوله أو رفضه لتلك الفكرة عن حتمية العولمة؛ فمن يرى أن العولمة ليست حتمية، يعمل على مقاومتها أو على الأقل يسعى للحصول على أكبر مكاسب ممكنة منها والخروج بأقل خسائر أيضاً. بينما من يؤيد فكرة حتمية العولمة فإنه ينطلق مع تيار العولمة معتبراً أن مقاومة العولمة هي عملية ميثوس⁽²⁾ منها.

ولعل هذا التوجه وذلك كفاً المسبب في ازدهار العولمة طوال السنوات السابقة^(*)، وهو ما أدى إلى اتساع وتضخم مجالات الاتصالات وزيادة الاهتمام بالعولمة وهو ما صاحبه ارتفاع آخر في مجالات الاستثمار والقروض البنكية والسفر والهجرة، والأهم من كل هذا ارتفاع عدد الدول المتحولة إلى النظام الرأسمالي، حتى أصبحت الليبرالية والرأسمالية والديمقراطية الغربية هي الأيديولوجيات الغالبة في العالم اليوم حتى مع وجود التيارات المعارضة لتلك الأيديولوجيات.

(1) توماس فريدمان، السيارة ليكسل وشجرة الزيتون، ص: 29.

(*) فعلى سبيل المثال، ارتفع عدد خطوط التليفون - الأرضي والمحمول - من 150 مليون عام 1965م إلى 1500 مليون خط عام 2000، وزاد عدد مستخدمي الانترنت من صفر عام 1985م، إلى 934 مليون مستخدم عام 2004 بينما ازداد عدد المراجع التي تحمل كلمة "عولمة" في مكتبة الكونجرس الأمريكي من 34 عام 1994م إلى 693 عام 1999م، ثم ارتفعت إلى 5245 مرجع في بداية 2005، كذلك فقد بحث عن كلمة عولمة في محرك البحث الشهير "جوجل" على شبكة الانترنت حتى عام 2005 حوالي 23 مليون شخص للمزيد أنظر:

Scholte, J.A., " Globalization", P:52, 117.

ثالثاً - المواطنة العولمية Global Citizenship:

يمكن القول بأن مفهومى "المواطنة" و"العولمة"، وأثر كل منهما فى الآخر، من أكثر الموضوعات شيوعاً فى يومنا هذا، بحيث أصبح "هذان المفهومان يكونان ثنائياً مترابطاً فى مجال الجدل العالمى الراهن"⁽¹⁾.

فكما فتحت العولمة أفقاً جديداً للعديد من المفاهيم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فإنها قد فعلت الشيء نفسه مع مفهوم المواطنة التقليدى، وحولته إلى مفهوم أكثر اتساعاً، لكنه أيضاً أكثر إلتهاماً وغموضاً؛ فلا تزال المواطنة الناتجة عن العولمة تحتاج إلى كثير من الدراسة والبحث، ولعل هذا ما جعل البعض " ينظر للمواطنة فى الوقت الراهن باعتبارها أفقاً مفتوحاً"⁽²⁾؛ فلم تعد العلاقة القديمة التى تربط مفهوم المواطنة بالدولة كما هى؛ ففى ظل تراجع دور الدولة القطرية فى عصر العولمة، وخضوع كل مفردات الحياة اليومية لنظام أعلى متجاوز للحدود والحوالجز الجغرافية والسياسية، أصبحت المواطنة القديمة غير فعالة ولا مناسبة، " وأصبحنا نواجه قيام نوع جديد من المواطنة فى مواجهة كل من المواطنة الإغريقية، والمواطنة الحديثة"⁽³⁾. وهذا النوع الجديد هو ما أصبح يطلق عليه الآن " المواطنة العولمية".

وسنحاول فى الصفحات القادمة أن نحلل أثر العولمة فى ظهور هذا النوع الجديد من المواطنة، فضلاً عن توضيح الفرق بين المواطنة التقليدية والمواطنة العولمية، ومدى إمكانية إستبدال الثانية بالأولى فى السنوات القادمة.

(1) فايد دياب، المواطنة والعولمة، ص: 285.

(2) المرجع السابق، ص: 286.

(3) Albrow (Martin), " The Global Age", Sanford University, Sanford, 1996, P: 175.

فى البدلية بينفى أن نفهم أنه كما كانت المواطنة التقليدية هى أحد المفاهيم التى قمتها الليبرالية فى الحقبة الحديثة، فإن المواطنة العولمية هى الأخرى تد من مفاهيم "الليبرالية الجديدة"، "الليبرالية الجديدة"، كأيديولوجيا مروجة لفكرة العولمة الاقتصادية، ومؤمنة بأن السوق الحر يحتاج إلى تجاوز الحدود السياسية، تتوافق مع فكرة المواطنة العولمية⁽¹⁾.

وإذا حاولنا الوقوف على طبيعة المواطنة العولمية، فإننا نلاحظ أن هذا المفهوم الجديد يختلف عن مفهوم المواطنة التقليدية فى طبيعة علاقته بالدولة تحديداً؛ فكما هو معروف أن المواطنة قد ارتبطت بظهور الدولة القومية فى الحقبة الحديثة، وتحديداً بعد "صلح وستفاليا" (1648م)^(*)، حيث أصبحت المواطنة تعبر عن عضوية فى دولة ما، تمنح صاحبها حقوقاً محدودة، والتزامات أيضاً، مما يميزه عن سائر الأفراد ممن ينتمون إلى دول أخرى، ولو كانوا يعيشون معه فى دولته، وهو ما جعل المواطنة لها حدود.. هى حدود الدولة، وبالتالي أصبح مصير المواطنة مرتبطاً بشكل كامل بمصير الدولة، وأصبحت الهوية التى تعبر عنها المواطنة ويحملها المواطن إنما هى انتمائه للدولة، فلامواطنة بدون دولة.

غير أن ظهور نظام العولمة قد غير من هذه الصورة، فالعولمة تشكل تحدياً للمواطنة اليوم لأنها تطمس الحدود - المادية والنفسية - التى جعلت

(1) Carter (April), "The Political Theory of Global Citizenship", Routledge, London & New York, 2001, P: 150.

(*) صلح وستفاليا Peace of Westphalia: تعبير عن معاهدى السلام اللتين تم التوقيع عليهما فى وستفاليا وأنها حرب الثلاثين عاماً (1618-1648م) فى الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وحرب الثمانين عاماً (1568-1648م) بين إسبانيا وهولندا. وقد أرست الاتفاقية سيادة الدولة، ونفوذها فى مواجهة الكنيسة وفى مواجهة الدول الأخرى.

مفهوم المواطنة ذا معنى فى الحقبة الحديثة⁽¹⁾ فالعولمة من خلال نموذج المواطنة الخاص بها تقوم " بإزالة وتحدى الارتباط التقليدى بين الدولة والفرد، أو بشكل أوسع، الارتباط بين الإقليم أو الانتماء لمكان محدد وبين مفهوم المواطنة⁽²⁾، أى أنها تنقل المواطنة من حيز المحدود (والذى كان حدوده الدولة) إلى حيز للامحدود (العالم كله).

وهو ما يجعل الطريق ممهدة لظهور صور متنوعة وجديدة للمواطنة لا ترتبط بوجود دولة أو إقليم بعينه. والحقيقة أن هذا التأثير العولمى على تغيير شكل المواطنة يدفعنا هنا للحديث عن النقطة الأهم فى هذا الموضوع وهى أثر العولمة على الدولة للقومية، والذى يشمل ضمن ما يشمل أثرها على المواطنة. فالرأى للغالب بين جمهور الباحثين أن " أكبر ضحايا العولمة هى الدولة"⁽³⁾.

ولعل السبب فى أن العولمة تشكل بآلياتها تهديداً صريحاً للدولة القومية وللمواطنة التقليدية إنما هو كونها تهدف إلى إزالة الحدود السياسية وتخطى الحواجز الجغرافية لكى تصنع حالة واحدة كلية للعالم، بينما للدولة والمواطنة يقومان على فكرتى الحدود والفاصل؛ أى أنهما يشكلان عائقاً فى طريق عولمة العالم، لهذا تسعى العولمة إلى تخطيهما.

أما بالنسبة للدولة، فالعولمة لا تهدف إلى القضاء عليها كلية كما يعتقد البعض، بل تحاول ألا تجعلها عائقاً فى طريقها، فالعولمة حريصة على بقاء الدولة لعدة أسباب، هى كما يلى:

(1) Faulks, K., " Citizenship", PP: 132 -33.

(2) Falk (Richard), " An Emergen Matrix of Citizenship: Complex, Uneven, And Fluid", In: Dower, N.&Williams, J. (eds), " Global Citizenship: Acritical Interoduction", Routledge, London & New York, 2002, P :16.

(3) محمد أمزون، العولمة بين منظورين، ص: 53.

(1) إن العولمة " نظام انتقائي وليس نظاماً شاملاً"⁽¹⁾ فهناك دائماً رابحين وخاسرين في هذا النظام، والعولمة حريصة على بقاء الدولة؛ فإذا ما سقطت من جراء سياسات العولمة يمكن عندئذ إلقاء اللوم عليها وحدها - أي الدولة- لأنها عجزت عن تطبيق العولمة والإفادة منها مثل سائر دول العالم.

(2) إن نظام العولمة يتأسس على قيام الدولة بتبني مجموعة من السياسات الاقتصادية والسياسية والمدنية حتى يستطيع كل فرد أو جماعة داخلها أن تمارس نشاطات عولمية، وهو ما لا يتأتى إلا عبر تشريع قوانين أو صياغة بنود دستورية، الأمر الذي يحتاج إلى وجود الدولة لتنفيذه. كما أن هناك رابحين وخاسرين من للعولمة، هناك أيضاً مناصرين ومعارضين للعولمة، ووجود الدولة بحدودها الفاصلة يجعل من السهل على القوى المسيطرة على نظام العولمة أن تقوم بعزل الدولة المارقة أو المعارضة للنظام وفرض عقوبات عليها دون أن يؤثر ذلك على سائر النظام في كل مكان بالعالم.

لذلك يمكننا أن نقول إن العولمة تسعى - لا إلى تدمير الدولة- وإنما إلى إضعافها والحد من صلاحياتها حتى تصبح بلا أدنى خطورة على نظام العولمة، وهي تفعل ذلك عن طريق عدد من الخطوات المتزامنة مع بعضها البعض، كما يلي:

(1) التدخل الدولي: وذلك عن طريق التعليق أو المطالبة بتغيير صياغة أو حتى الإجبار على صياغة بعض القرارات التي تتعلق بالشأن الداخلي للدولة؛ " فلم يعد إطلاق يد الأنظمة الحاكمة في تحديد نطاق الشأن الداخلي أمراً مسلماً به كما كان في الماضي، بل أصبح تدخل المجتمع

(1) Schaeffer. R.K, " Understanding Globalization", P: 5.

الدولى فى بعض الأمور (*) التى كانت فى الماضى شأنأ داخليأ، أمراً مقبولأ ويراه للبعض ضرورياً وولجياً⁽¹⁾.

(2) المؤسسات الدولية والشركات العابرة للقوميات: حيث تكون لها اليد الطولى فى التأثير على الفرد والجماعة داخل الدولة، " فهى تتنافس مع الدولة فى تخصيص الموارد، وفى التأثير على عقول المواطنين، وفى تحديد قواعد السلوك"⁽²⁾، وهو ما يظهر بوضوح فى حالة للمنظمات الاقتصادية للداعمة، والمؤسسات غير الحكومية وشبكات للبث المرئى التى تغطى العالم كله.

(3) التعددية الثقافية: حيث تعمل العولمة بألياتها المتطورة على الربط بين المواطنين من بلدان مختلفة تحت شعارات دينية أو طائفية أو عرقية أو فكرية، " وذلك بفضل وسائل الإتصال التى تتيحها عملية العولمة بسرعة ويسر، سواء أرادت دولهم ذلك أو لم ترد"⁽³⁾. وهو ما يشكل خطراً على قيم المواطنة، حيث يشعر الفرد بتشتت فى هويته وإنتمائه مما يجعله فى نهاية الأمر عقبة فى وجه عملية بسط الدولة لنفوذها وقدرتها على صنع الاستقرار والسلام الاجتماعى داخل حدودها الإقليمية وبذلك تشكل العولمة جبهتى ضغط على للدولة؛ " فالضغوط الدولية من أجل إعادة تنظيم الإنتاج على أسس عولمية، وردود الفعل الدولية التى تهدف إلى إعادة تشكيل الهويات بشكل عولمى، بالتضامن مع الضغوط الداخلية المتواصلة لتقويض المفهوم التقليدى للمواطنة

(*) مثل تدخل المجتمع الدولى فى أزمة الشمال والجنوب فى السودان، أو أزمة الصين مع سكان "التبت"، أو أزمات حقوق الإنسان فى بعض الدول.

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص: 299.

(2) المرجع السابق، ص: 293 - 294، بتصرف.

(3) المرجع السابق، ص: 293 - 294، بتصرف.

الذى يتضمن الحقوق والالتزامات⁽¹⁾ وهو ما يستتبع تغيير مفهوم "الحكم" وطبيعة "الحكومة" التى "لم تعد تعرف على أنها الحكومة- أى على المستوى القومى- فقد أصبح مفهوم الحكم **Governance** مفهوماً أكثر دقة للإشارة إلى بعض صور الإدارة او الصلاحيات التنظيمية فقط؛ فالأجهزة التى ليست جزءاً من أى حكومة- كالمؤسسات غير الحكومية- أو تلك التى تنتمى بأنها ذات طابع "عبر قومى" أصبحت تساهم فى عملية الحكم"⁽²⁾.

وهكذا تتحول الدولة شيئاً فشيئاً إلى كيان فارغ من محتواه، فبدون سيادة حقيقية على الأرض، وبدون سيطرة على أمور الحكم، أو تحكم فى نشاطات المواطنين أو الجماعات والمؤسسات داخل حدودها الإقليمية، تصبح الدولة بلامعنى ولو كانت حدودها السياسية قائمة وأمنة.

أما عن أثر العولمة على المواطنة تحديداً فهو فى غاية الخطورة؛ ذلك أنه يعمل ليس على توسيع مدى المواطنة، وإنما على تحويل المضمون التقليدى للمواطنة كعضوية فى الجماعة السياسية فى دولة ما، إلى أسلوب للحياة يشكل هوية الفرد فى كل مكان فى العالم؛ فالذين احتضنوا فكرة المواطنة العولمية كانوا ينظرون للمواطنة على أنها أكثر اتساعاً من مجرد عضوية رسمية فى دولة قومية، أو مشاركة فى حيز صغير لجماعة سياسية، وإنما كانت المواطنة العولمية تتشكل من خلال مشاركة الأفراد بوصفها طريقة للتفكير والحياة تتكشف تباعاً وتتطور بمرور الوقت"⁽³⁾.

(1) Lentner (Howard H), " Power and Politics in Globalization: The Indispensable State", Routledge, London & New York, 2004, P:155.

(2) أنتونى جينز، الطريق الثالث، ص : 66-67.

(3) Schattle (Hans), "The Practices of Global Citizenship", Rowman & Littlefield Publishers, Inc., New York, 2008, P:23.

ولكى نفهم أثر العولمة على المواطنة الذى أدى إلى ظهور هذا المفهوم الجديد المسمى "بالمواطنة للعولمية"؛ ينبغي أولاً أن نوضح نقطتين هامتين عن المواطنة للعولمية:

(أ) كيف بدأت المواطنة للعولمية؟.

(ب) من هو الإنسان العولمى؟.

ثم نستتبع ذلك بالحديث عن ثلاث نقاط رئيسية عن هذا المفهوم، هي كما يلي:

(ج) طبيعة المواطنة للعولمية.

(د) مستقبل المواطنة للعولمية.

(هـ) نقد المواطنة للعولمية.

(أ) **بداية المواطنة للعولمية:**

إن محاولة النظر إلى مفهوم المواطنة للعولمية على أنه مجرد تعبير عن حالة المواطنة كما نعرفها لكن على نطاق أوسع يشمل للعالم، يجعلنا نرى بداية هذا المفهوم عند الرواقيين، فهم أول من تكلم عن ربط العالم برباط الإنسانية، بحيث يكون كل إنسان مواطناً فى العالم وقد كانت معظم كتاباتهم تنخر بذلك، منها ما كتب على لسان الفيلسوف الرواقى "إبيكتيتوس" (*): " إنك مواطن عالمى، وجزء من العالم"⁽¹⁾، فالفرد يكتسب أهميته بإنتمائه للعالم ولباقى سكان العالم. يقول "إبيكتيتوس" فى ذلك: " ألا

(*) إبيكتيتوس Epictetus (55م-135م): فيلسوف رواقى رومانى، ولد عبداً لكنه حصل على حريته بعد ذلك، أنشأ مدرسة الفلسفة فى روما، لكنه طرد مع من طُرد من الفلاسفة من روما فى زمن الإمبراطور "دوميتيان" Domitian، فهاجر إلى بلاد اليونان وظل يُدرّس هناك حتى وفاته، أهم مؤلفاته "المقالات"، والذى جمّعه تلميذه من أقوال شفوية له.

(1) Epictetus, "The Discourse", Trans.by: George Long, Biblio Bazaar, New York, 2008, B:I, P:119

تعلم انه كما أن "القدم" لا تصبح قدماً لو أننا نزعناها عن الجسد، كذلك أنت لا تكون إنساناً لو أنك انفصلت عن سائر البشر. فكل شيء يكون الإنسان إنساناً؟ عندما يكون مواطناً لدولة؛ أولاً لتلك الدولة التي تضم الآلهة والبشر، ثم بعد ذلك، لتلك الدولة التي تأتي في المرتبة الثانية، والتي هي نسخة مصغرة للدولة العالمية⁽¹⁾.

وقد شدد معظم الفلاسفة الرواقيين على فكرة المواطنة للعالمية تلك، وذلك تحت مبدأ المساواة والاخوة بين البشر، لذلك قمنا بنسج للنسج الرواقية لتطويرهم لمفهوم المواطنة العالمية، ولو أنه لم يتجاوز المعنى المجازي، وقطعاً لم يصل إلى الحيز القانوني أو السياسي، ورأيهم هذا لم يتضمن إنشاء دولة عالمية بأي صورة منظمة⁽²⁾. إلا أن مجرد التفكير في وضعية أخلاقية تساو بين الناس جميعاً في صفة "المواطن"، تعد محاولة بارزة في مجال الفكر السياسي، وهو ما يجعل تلك الفكرة عن المواطنة العالمية - ولو أنها لم تنفذ - كلمة في العقل الفلسفي الغربي لزمان طويل حتى عادت للظهور مرة أخرى في القرن الثامن عشر على يد حركة التنوير.

ولعل من الأمور التي ساعدت على عودة ظهور مفهوم المواطنة العالمية هي حالة الحرب المستعرة لفترات طويلة التي عاشتها أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث كان الصراع على الأرض وبسط النفوذ بين الممالك المختلفة قد حفز العقل الفلسفي على العودة للتفكير في إحداث السلام الاجتماعي باعتبار العالم كله وطناً واحداً وللجميع مواطنين. وهي الفكرة التي قدمها بشكل مميز للفيلسوف الألماني "إمانويل كانط"^(*) في

(1) Epictetus, "The Discourse", B:II, P:107.

(2) Heater (Derek Benjamin), "A Brief History of Citizenship", Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, P:105.

(*) إمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804م): أحد أكبر فلاسفة ألمانيا، وأحد أهم من تناولوا نظرية المعرفة في القرن الثامن عشر، تأثر بفكر التنوير، ودافع عن =

مشروعه للسلام الدائم والذي كان يحمل فيه المسؤولية لجميع الدول من أجل تحقيق السلام العالمي، وقد تكلم في مؤلفه هذا عن القانون العالمي **Cosmopolitan Law** والذي يطبق إذا ما اعتبرنا "الناس والحكومات في علاقاتهم الخارجية وفي تأثير بعضهم في بعض، وكأنهم مواطنون لمدينة إنسانية شاملة"⁽¹⁾. وهي الفكرة التي "تتشابه بشكل ذي دلالة مع الفكر الرواقى والمسيحي"⁽²⁾ حيث سيادة قانون عام- فوق كل الدول والحكومات والقوانين الدولية- لتحقيق توحيد وترابط بين كل شعوب الأرض. وقد راجت تلك الفكرة بين أنصار مدرسة التنوير في القرن الثامن عشر تحديداً^(*). غير أن تلك الفكرة لم تنجح بسبب بروز فكرة أشد ضراوة منها وهي فكرة القومية **Nationalism**^(**) فالدفعة التي حصل عليها مفهوم "المواطنة العالمية" من جانب حركة التنوير كانت ضعيفة بالمقارنة مع القوة الأيديولوجية لفكرة القومية، التي طمست بشكل شبه كامل فكرة العالمية تلك طوال قرن

"العقل وهاجم الميتافيزيقا التقليدية، وقال بإمكانية تطويرها باستخدام نظرية المعرفة. من أهم مؤلفاته: "تقد العقل الخالص" "تقد العقل العملي".

(1) عمانويل كانت، مشروع للسلام الدائم، ص: 40.

(2) Heater (Derek Benjamin), "Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics, and Education", Manchester University Press, Manchester, 2004, P:55.

(*) العديد من كتب التنوير قد عبروا عن هذه الفكرة مثل "توماس بين" و "بيرو" و"فولتير" للمزيد راجع:

Schlereth (Thomas), The cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: its Form and Function in The Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790", University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.

(**) من العوامل التي ساعدت على بروز فكرة القومية بقوة قيام الثورتين الأمريكية 1776م والفرنسية 1789م، حيث كان لهما أثر بارز في تقوية النزعة القومية بشدة في تلك الفترة.

ونصف- إن لم يكن قرنين- من الزمان⁽¹⁾.

وإذا حاولنا أن نفهم ما كانت تعنيه فكرة "المواطنة العالمية" آنذاك، فسنجد أنها كانت مختلفة نوعاً ما عن مفهوم "المواطنة للعولمية" اليوم، فالعولمة لم تكن قد ظهرت وقتها، وبالتالي كانت تلك الفكرة للقيمة عن المواطنة للعالمية مجرد رؤية شبه مثالية عن عالم واحد ذي قيم خلقية مشتركة، يتحرك فيه بحرية للمواطن العالمي، وهو ما صاغه رجال التنوير في مصطلح "العالمية" **Cosmopolitanism** والذي كان" يعنى حرفياً، المواطنة العالمية... وكان يعكس الاعتقاد "التنويري" بأن الفرد كان أولاً وقبل كل شيء عضواً في الجماعة الإنسانية، وثانياً بعد ذلك عضو في دولة ما أو أمة بعينها⁽²⁾ أى أن مواطنته للعالمية تسبق مواطنته القومية. وهى الفكرة التى عبر عنها الفيلسوف "توماس بين" خير تعبير بقوله: "إن وطنى هو العالم، ودينى هو فعل الخير"⁽³⁾).

ففكرة المواطنة العالمية كانت ترفض تقديم إلتزام الفرد لبلد معين على إلتزامه إلى الإنسانية والعالم بأسره، فهى تعود به إلى هويته الأولى: إنه إنسان، وإن العالم كله هو وطنه. وبذلك تصبح فكرة "المواطنة العالمية" هى النقيض لفكرة القومية التى تدافع عن الاختلاف بين الأمم، وترفض الخلط بين الثقافات والحقيقة التاريخية تقول إن الدول ورجال السياسة العملية قد تبنوا مفهوم القومية بينما تحمى لفكرة "المواطنة للعالمية" مجموعة من المنقذين ورجال السياسة النظرية والذين كانوا موضع استهتار واستكبار رجال السياسة العملية، كما كان يقول "كانط" حيث كانوا يعدونهم حكماء

(1) Heater, D.B, " A Brief History of Citizenship", P:108.

(2) Historical Dictionary of The Enlightenment, edit by: Harvey chisick, Scarecrow Press, Maryland, 2005. PP: 126-127.

(3) Paine, T., "Rights of Man", P: 160.

(*) "My Country is The World, and My Religion is to do good".

لاخطر منهم على الدولة التى يجب ان تستمد مبادئها من التجربة⁽¹⁾. ولذلك لم يكن هناك نصير حقيقى لفكرة للمواطنة العالمية سوى أولئك المتقنين الذين راقت لهم فكرة إكتشاف العالم فى زمن الغزو الأوروبى، وأعلنوا انهم أصبحوا مواطنين عالميين. وهو ما أدى فى النهاية إلى طمس مفهوم المواطنة العالمية من جديد، وإزدهار المواطنة التقليدية مع إزدهار الدولة القومية.

وقد ظل مفهوم "المواطنة العالمية" فى صيغته شبه المثالية التى كان عليها منذ القرن الثامن عشر حتى حدث التحول الأهم وهو ظهور العولمة، حيث تطور هذا المفهوم إلى شكل مختلف من أشكال المواطنة هى "المواطنة العولمية". لكن قبل الحديث عن مفهوم "المواطنة العولمية" ينبغى أولاً أن نفهم طبيعة المواطنة العالمية حتى يظهر لنا الفرق الجوهرى بين المفهومين والذي يعد المتسبب الأساسى فيه هو نظام للعولمة.

إن مفهوم "المواطنة العالمية" كما سبق وذكرنا، مفهوم شبه مثالى، له جاذبية وشعبية فى أوساط المتقنين تحديداً، وهو ما جعله لايمثل أى خطورة تذكر على مفهوم المواطنة التقليدى، خاصة وأنه قد سبق وأن تراجع هذا المفهوم أمام فكرة القومية وفكرة المواطنة التقليدية من قبل. لهذا كان ينظر له على أنه مجرد اجتهاد فكرى أكثر منه مشروع عملى قابل للتطبيق، فهو مجرد "فعل يشير إلى طرق التفكير والحياة داخل التجمعات متعددة الفئات والمدن والديانات والدول والأمم، وكذلك الجماعات المرتبطة كالجيرة، والتكتلات ومؤسسات الخدمات، والاتحادات الرسمية"⁽²⁾؛ أى أنه مفهوم يعبر عن التعايش مع كل صور الاختلافات والتنوع الدينى والثقافى والفكرى والسياسى.

(1) كات، مشروع للسلام الدائم، ص: 23.

(2) Schattle, H., "The Practices of Global Citizenship", P: 3.

وحين يصبح كل فرد على وجه الأرض مواطناً عالمياً تصبح فكرة وجود قانون واحد يفصل بين الجميع مطلوبة، وقد رأى أنصار فكرة المواطنة العالمية أن التدخل إلى تلك الفكرة في العصر الراهن هي " حقوق الإنسان" (*)(1)، فبعد أن يصبح ما يربط الناس بعضهم ببعض هو إنسانيته، تصبح حقوق الإنسان هي المبادئ التي يجب أن يتم الإحتكام إليها عند وضع قانون لكل العالم؛ لهذا راجت فكرة إستبدال حقوق الإنسان بحقوق المواطنة التقليدية بين أنصار "المواطنة للعالمية".

والحقيقة أن إختيار "حقوق الإنسان" تحديداً كبديل لحقوق المواطنة إنما يرجع بالأساس إلى أن العالم لا يزال ينظر إلى حقوق الإنسان هي الأخرى نظرة شبه مثالية، ففي الوقت الذي تطبق فيه التحول للديمقراطية حقوق المواطنة بصرامة شديدة، فإنها تتعامل مع حقوق الإنسان بشكل ودى أكثر منه رسمى، بحيث لا ينظر إلى من يخرق حقوق الإنسان نظرة جادة تماماً، وإنما يتم التعامل مع الأمر بشكل نمسي وفقاً للمصالح الدولية (*).

وقد استبدل أولئك الذين يرون في مفهوم المواطنة العالمية صورة مثالية أكثر منها واقعية تطبيقية؛ استبدلوا نظرية الحقوق والإلتزامات بأخرى

(*) حقوق الإنسان Human Rights : هي تلك الحقوق والحريات التي يملكها الإنسان بوصفه بشراً، وهي مطلقة ولا يمكن حرمانه منها، فهي تعبر عن تساوى البشر فى القيمة الأخلاقية بغض النظر عن أى اختلافات قد تكون موجودة بينهم.

(1) قايد دياب، المواطنة والعولمة، ص: 319.

(**) يد موقف الولايات المتحدة الأمريكية وباقى دول مجلس الأمن الدائمى العسوية المتناقضة خير مثال على هذا التعامل النمسي مع قضايا حقوق الإنسان، ففي الوقت الذى تندد فيه تلك الدول بغياب حقوق الإنسان أو إنتهكها فى بعض البلدان مثل الصين أو السودان أو كوريا، نجدها تتجاهل تماماً ما يحدث فى بلدان أخرى من انتهاكات واضحة مثل إسرائيل أو حتى المملكة العربية السعودية.

تتعلق بما أسموه "الإحساس بالعالم World Awareness"؛ بمعنى أن المواطن العالمي ينبغي أن يكون ملماً ومتعاطفاً ومشاركاً فيما يحدث حوله في كل بقاع الأرض، وهو ما يربط تحركاته و نشاطاته بمسألة الضمير الإنساني أكثر من كونها إلتزامات حقيقية يفرضها عليه وضعه كمواطن ملتزم. وهو ما جعل خلافاً يتولد حول مدى إمكانية وجود مواطنة بدون حقوق والتزامات محددة، فبعض المفكرين اعتبروا أن الحقوق والتزامات معاً بشكل جزأ جوهرياً لأي نوع من أنواع المواطنة، بينما تجنبت الغالبية من المفكرين -ولو ضمناً على الأقل- استخدام لغة الحقوق، وركزوا بدلاً منها على فكرة للمسئوليات المقبولة في إطار زيادة الإحساس بالعالم⁽¹⁾، وبهذا غلب على المتحدثين عن المواطنة العالمية اعتبارها مجرد وضعية لمن يرون في أنفسهم الرغبة في العمل للخيرى التطوعى في أى مكان بالعالم؛ بل إن كلمة "المواطن العالمي"^(*) أصبحت تدل - لا على معنى سياسى - بل على صفة أخلاقية إنسانية في المقام الأول، وما دعم ذلك إنتشاراً للجمعيات والمنظمات غير الحكومية^(**) التى ترفع شعارات المواطنة العالمية وتدافع عن حقوق الإنسان فى المناطق المتضررة من الكوارث السياسية والطبيعية

(1) Schattle, H., " The Practices of Global Citizenship", P: 33.

(*) المواطن العالمى Global/World Citizen: مصطلح يشير - عند البعض - إلى فكرة الانتماء إلى العالم والعمل على جعل العالم مكاناً أفضل للعيش فيه. بينما يعبر من ناجحة أخرى عن فكرة تخطى القوميات والحدود السياسية للدول وقبول تلاحم دول العالم فى كيان واحد يشمل الكوكب كله.

(**) واحدة من أشهر المنظمات غير الحكومية التى تقوم بهذا النشاط هى "شبكة المواطنين العالميين". وهم يعلنون أن فلسفتهم تقول " إن شعوب العالم هم شعب واحد... وأن التنوع فى المجتمع العالمى هو نقطة قوته". ويدافعون عن قيم السلام والعدالة والتسامح. للمزيد عنهم انظر موقعهم على شبكة الانترنت:

www.globalcitizens.org.

فى كل أنحاء العالم. وهو ما يعنى أن مفهوم المواطنة العالمية فى أساسه يشير إلى الفعل الأخلاقى أكثر مما يشير إلى الوضع السياسى.

غير أن الفصل التام بين ما هو "عالمى" وما هو "عولمى" بعد أمراً خاطئاً قطعاً، لأن العولمة- وإن كانت أعقد من مجرد اتساع للنشاطات الحياتية لتشمل العالم، إلا أن تلك "العالمية" جزءاً لا يتجزأ من العولمة، وعليه فإن مفهوم "المواطنة العالمية" بما يحمله من مضامين قد تبدل وتحوّر فى إطار نظام العولمة لكنه لم يفتى كلية؛ "فالمواطنة العولمية" تحمل فى داخلها بعض معانى "المواطنة العالمية"، وإن كانت الثانية تقتصر على الإحساس بالعالم، والمساواة بين البشر، وتدافع عن القيم الإنسانية العليا، فإن الأولى تطالب بتغيير جذرى فى الفكر السياسى فيما يتعلق بمسألة العضوية فى الجماعة السياسية، وطبيعة دور الفرد فى زمن العولمة.

(ب) الإنسان العولمى:

على الرغم من التمييز الموجود بين "المواطنة العالمية" * World citizenship، و"المواطنة للعولمية" Global Citizenship من ناحية المصطلح (*) إلا أن ذلك للتمييز ليس له أهمية كبيرة عند الحديث عن الإنسان العالمى أو العولمى، لأن المضمون المطلوب هنا لهذا الإنسان أن يكون مفتوحاً على العالم، متخطياً لفكرتى الحدود والحوالز التى تقوم عليها المواطنة التقليدية والحقيقة أن عملية المقارنة بين ما هو "قومى"، وما هو "عولمى" فى إطار الحديث عن الإنسان العولمى تعد المحرك الأساسى لهذا

(*) عادة ما يتم الحديث عن "المواطنة العولمية" بوصفها نتاج العولمة ولا يتعدى عمرها العقود الثلاثة الأخيرة، أما المواطنة العالمية فهى فكرة قديمة أقدم من العولمة بكثير للمزيد من التفاصيل حول استخدام مصطلح "المواطنة العالمية" فى القرنين الثامن عشر والتشرين قبل ظهور العولمة أنظر:

Carter, A, " The Political Theory of Global citizenship", PP: 143-145.

المفهوم؛ فالإنسان القومي الذي أصبح للنموذج المثالي للمواطن التقليدي منذ قيام الدولة القومية يتمسك بقوميته ولغته وثقافته وأصوله العرقية والدينية، ويصبح بمرور الوقت حساساً ومتشككاً تجاه أبناء الثقافات الأخرى، وهو ما يجعله بالضبط عكس ما ينبغي أن يكون عليه المواطن للعولمي، فهذا الأخير لأنه إنسان عولمي فهو صورة أصيلة للمواطن المجرد من رواسب القومية المتطرفة، والأناثية الجماعية المفرطة⁽¹⁾. ولذلك يكون أكثر قابلية للانفتاح على العالم وأكثر قدرة على الانتماء لكل أكبر من حيز أمته المحدود؛ هو حيز الإنسانية كلها.

فلو نظرنا إلى الإنسان القومي منجد أنه يتميز " بضيق الأفق، لأن حدود مشاركته تقتصر على أبناء أمته ولا تتعداها إلى أبناء الأمم الأخرى، إلا إذا إقتضت مصلحة الأمة ذلك.. بينما يؤمن الإنسان العالمي أن الإنسانية هي الميزة المشتركة التي تربط وتشد للناس بعضهم إلى بعض، وهي تتخطى كل الحواجز السياسية والعرقية والإثنية والثقافية التي تحول دون تآخيهم وتعاونهم⁽²⁾؛ أي أن الإنسان للعولمي، الذي هو النسخة الأولى للمواطن العولمي، هو عكس هذا الإنسان القومي، وكما كان هذا الأخير هو المتمتع بالمواطنة التقليدية منذ قيام الدولة القومية، فإن الإنسان العالمي هو الشخص الذي سيمارس المواطنة العولمية ويعبر عن قيمها إذا ما حلت محل المواطنة التقليدية.

والمواطن العولمي ينزع دائماً إلى الفعل الذي يشمل أو يرتبط بالعالم، ويبتعد قدر الإمكان عن الأفعال المحدودة للنطاق، فهو يقيم أفعاله وفقاً لأثرها على العالم ككل؛ فلم تعد الحياة عنده مجرد الحى للذى يسكن فيه، أو البلد

(1) فضيل أبو النصر، " الإنسان العالمي: العولمة والعالمية وللنظام العالمي العادل"، بميان للنشر والتوزيع، بيروت، 2001، ص: 130.

(2) فضيل أبو النصر، الإنسان العالمي، ص: 118-119.

التي يحمل جنسيتها ولا حتى الأمة التي ينتمي لها، وإنما هو يفكر ويتصرف بشكل أكثر إتساعاً. لهذا تظهر عولميته في تصرفه اليومي، " فالأفراد الذين يتصرفون كمواطنين عولميين، يشاركون في نظام جماعي ذي أهداف عولمية، وتبدأ مشاركتهم تلك من حياتهم اليومية، وتظهر في ممارساتهم التي يقومون بها كل يوم، وفي النتائج التي تنترب على تلك للممارسات، صعوداً إلى المستوى الذي يشمل الكوكب كله⁽¹⁾. وهو ما يعنى أن المواطنة العولمية كى تتحقق تحتاج إلى الفعل العولمي الذي يصدر من مواطن عولمي يرى فى العالم ككل بيته الذى ينتمى له.

والحقيقة أن الحياة التي يعيشها للفرد كانت - ولا تزال إلى حد كبير - أسلوباً لإعداد المواطن للتقليد الذي يهتم بشؤون مجتمعه أو أمته فقط، ولا يعطى كبير اهتمام لما يحدث وراء الحدود فى سائر دول العالم، وهو عكس ما ينبغي على المواطن العولمي أن يتعلمه ويتربى عليه.

وإذا حاولنا هنا أن نبحث فى الحالات التي عبرت عن سلوك المواطن العولمي فسنجد - فى الأغلب - أن هناك ما استجد فى تلك الحالات وأدى فى النهاية إلى تغيير نمط حياة الفرد وتحويله من مواطن تقليدى إلى مواطن عولمي. ويمكننا هنا أن نحصر نماذج تلك المستجدات التي تؤثر فى حياة الفرد وتحويله إلى مواطن عولمي، أو على الأقل إلى شخص يمكن أن يتحول فيما بعد إلى مواطن عولمي:

(1) النشأة فى مجتمع متعدد الثقافات:

فعملية الإحتكاك اليومية مع أشخاص ينتمون إلى ثقافات أخرى منذ الصغر يساعد الفرد على تفهم العديد من الاختلافات وقبولها والتعايش معها، الأمر الذى يقلل من الحساسية المفرطة ومن النزعة القومية المتطرفة للتي قد تسيطر على الفرد وتمنعه من التواصل مع سائر الأفراد من جميع الجنسيات.

(1) Albrow, M., " The Global Age", P :177.

(2) العيش فى مجتمع من المهاجرين:

فالإنتقال من البلد التى ينتمى لها الشخص إلى بلد آخر، والعيش مع أشخاص من ثقافات وأعراق مختلفة؛ بل واستخدام لغة جديد غير اللغة القومية، والاختلاط بمهاجرين من جنسيات مختلفة يعطى شعوراً للفرد بأنه يعيش فى صورة مصغرة للمجتمع العلمى الكبير حيث يمكن للفرد أن يتعايش مع كل الأجناس والأعراق والثقافات واللغات دون أن يكون لذلك أثر سيئ على قوميته.

(3) العمل خارج البلد:

وهى من التجارب المؤثرة فى حياة الفرد، فالأشخاص الذين يقضون سنوات طويلة من عمرهم يعملون خارج بلادهم يكونون أكثر نزوعاً نحو قبول الآخر؛ فصفا التوجس والشك التى تسيطر على المواطن التقليدى القومى تجعله يصدق معظم ما يقال من سلبيات عن سائر الأمم والمجتمعات الأخرى؛ بينما تعمل تلك التجربة الحياتية على تصحيح رؤية الفرد نحو سائر الأمم الأخرى عبر المعاشاة الطبيعية على أرض الواقع.

(4) تجربة تعليمية فى سنوات الدراسة:

وهى من للحالات الشائعة جداً، حيث السفر لأغراض تعليمية دائماً ما يترك فى الفرد أثراً طيباً عن البلد الذى تعلم فيه، وكون صداقات وعلاقات اجتماعية مثمرة، وهو ما يجعل الفرد أكثر دراية بالآخر فيما وراء الحدود القومية وأكثر قبولاً لفكرة الترابط العلمى بين الثقافات.

والحقيقة أن هناك العديد من الحالات(*) التى مرت بوحدة أو أكثر من

(*) من الحالات المعبرة عن التنوع الثقافى المؤثرة فى صنع المواطن العالمى حالة "واشنطن مى سيب" وهو مؤسس ولحده من أكبر مؤسسات المحاسبة والاستشارات فى آسيا، ومستشار سابق بالعديد من مؤسسات التنمية الدولية: نقلاً " مى سيب" =

تلك التجارب السابقة وأعلنت في فترات تالية قبولها لفكرة للمواطنة العولمية، بل والدفاع عنها بوصفها مستقبل المواطنة في عصر العولمة.

لكن تظل فكرة للمواطن العولمي مجرد وهم مثالي في نظر البعض، وأنه مهما قيل من كلام إيجابي عن المواطن العولمي، فإنه لن يتغير من الحقيقة شيئاً؛ وهي أنه إذا كان الفرد مواطناً في كل مكان، فإنه يصبح غير مواطن في أي مكان، ذلك أن المواطنة مثل الدولة تحتاج إلى حيز محدد يميزها، فهي في النهاية أداة تمييز وتفرقة، وجعلها للعالم كله يعنى أيضاً إلغائها من العالم كله.

(ج) طبيعة المواطنة العولمية:

إن للمواطنة العولمية تختلف في طبيعتها عن كل من المواطنة التقليدية والمواطنة العالمية؛ ذلك أنها نتاج ظهور نظام العولمة في العقد الأخير من القرن العشرين، فهي لا تعبر عن عضوية في جماعة سياسية في دولة ما، ولا تعنى مجرد ربط للعالم برباط الإنسانية وزيادة الوعي والإحساس بالعالم ومشكلاته، وإنما هي رؤية جديدة لطبيعة مفهوم المواطنة في عصر العولمة؛ تلك الطبيعة التي تعبر عما هو مطلوب من المواطن في زمن أصبحت فيه الدولة أقل سيطرة وقوة، وأصبح فيه التواصل بين أجزاء العالم أسير ما

سفي "مانيتا" عاصمة الفلبين، حيث كانت أسرته الصينية المهاجرة تعيش في حى صينى هناك، وقد أحقه والده هو وأشقائه بفصول تعليم اللغة الصينية يومياً بعد انتهاء دراسته العادية بالمدرسة. وقد كان لهذا التلاقي الثقافي الأثر الهام على "سفي" الذى شجعه على الالتحاق بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة، حيث حصل على درجة الماجستير فى الاقتصاد، وبدأ الإعداد للدكتوراه لكنه تركها وتطوع بالجيش الأمريكى بعد أن قامت القوات اليابانية بإعتقال والده أبان الحرب العالمية الثانية.

للمزيد عن نماذج تمثل التفاعل العولمي لمواطنين، أنظر :

Schattle, H, " The Practices of Global Citizenship", PP :10-23.

يكون.

وبينما استطاع الباحثون في المجال السياسي أن يتجاهلوا مفهوم "المواطنة العالمية" كمنافس محتمل للمفهوم التقليدي للمواطنة القومية، فإنهم فشلوا في تجاهل مفهوم "المواطنة العولمية" وأصبح الحديث عن المواطنة في عصر العولمة وما سيطرأ عليها من مراجعات فكرية أمراً شائعاً في المؤلفات والأبحاث التي تتناول موضوع المواطنة اليوم؛ فعدد كبير من الباحثين في مجال المواطنة يرون أن المواطنة التقليدية لن تصمد كما هي في المستقبل، وأنها في طريقها للتغيير، والسبب في ذلك يرجع إلى عمليتين مترامنتين:

- (1) زيادة معدلات التكتلات الإقليمية، مثالها البارز الاتحاد الأوروبي.
- (2) إتساع نطاق العولمة بإعتبارها عملية تاريخية أصبحت تشمل الميامة والاقتصاد والثقافة معاً⁽¹⁾.

"فالمواطنة العولمية" وإن كانت تحمل في داخلها بعض ملامح "المواطنة العالمية"، كونها تركز على مستقبل الكوكب⁽²⁾ أيضاً، إلا أنها ليست نتاج تلك المواطنة، وإنما هي نتاج نظام للعولمة الذي أجبر الدولة على أن تفتح حدودها للتواصل بين الأفراد وبعضهم البعض في كل أنحاء العالم، وهو ما صنع حالة من الانتماء بين هؤلاء الأفراد وبين الحيز الذي يتواصلون عبره، وهو أيضاً ما صنع مواطنة من نوع آخر ينتمي فيها الفرد، لا إلى أرض محددة، وإنما إلى العالم ككل، سواء كان هذا العالم حقيقياً أو افتراضياً^(*) وبذلك ضعفت علاقة الفرد بالدولة في مواجهة

(1) السيد ياسين، المواطنة في زمن العولمة، المركز القبطي للدراسات الاجتماعية، القاهرة، 2002، ص: 1.

(2) Albrow, M., " The Global Age", P:177

(*) الواقع الافتراضي Virtual Reality : هو أحدث صيحة في عالم الحاسبات،=

علاقته بالعالم ككل. وبينما كانت المواطنة العالمية موجودة أكثر بين دفتي الكتب، وفي آراء الباحثين والمناصرين لتلك الفكرة، فإن المواطنة العولمية في الألفية الجديدة أصبحت أكثر من مجرد فكرة مجردة يتبناها بالأساس الفلاسفة والحالمون فهي الآن تداهمنا أكثر من أى وقت مضى عبر الممارسات اليومية⁽¹⁾؛ إنها واقع مطبق يزداد كل يوم ويتقدم ويتسع مجاله بتقدم وإتساع العولمة نفسها.

ولو أننا حاولنا أن نرى الفرق بين "المواطنة للعولمية" وبين الصور الأقدم للمواطنة فسنجد أن هناك اختلافاً جوهرياً بينهما؛ هذا الاختلاف يتعلق بعدم وجود حيز بعينه للمواطنة للعولمية، وهو الشرط الضروري للأنواع الأقدم من المواطنة، قال المواطن العولمي لا يحكم الدولة العولمية كما كان

= حيث قدرة الحاسب الآلى على صنع عالم يبدو حقيقياً بما يقدمه من صور وملفات صوت وصورة وغيرها. وهو ما يظهر بوضوح على شبكة الانترنت، من هنا تكون مفهوم Netizen أو مواطن النت فى مقابل المفهوم التقليدى Citizen حيث يتواصل مواطن النت مع العالم بأسره على الانترنت بدون قيود أو حدود. غير أن هذا النوع من المواطنة الافتراضية تترك آثاراً سيئة على الفرد، مثل الانعزال، والبعد عن الواقع الحقيقى وإيمان الجلوس أمام الحاسب الآلى، ولحتمال التعرض للنصب الألكترونى، وارتكاب جرائم للكترونية..الخ للمزيد عن فكرة المواطنة الافتراضية، راجع :

Falk, R., 'An Emergent Matrix of Citizenship', P:16.

وللمزيد عن مبل للمشاركة السياسية والتفاعل الاجتماعى عبر التكنولوجيا الحديثة التى يقدمها الحاسب الآلى راجع :

Holmes (David), "Virtual Politics: Identity, and Community in Cyberspace", Sage Publications, London, 1997.

Mossberger, K. & Tolbert (Caroline J), " Digital Citizenship: The Internet, Society, and Participation", M.I.T Press, Massachusetts, 2008.

(1) Schattle, H., "The Practices of Global Citizenship", P:6.

يفعل مواطن أرسطو"، كما أنه لا يرتبط بعلاقة تعاقدية معها كما فى نموذج الدولة القومية. وإنما هو بالأساس يشكل الدولة ويصنعها عبر ممارساته التى تعلمها⁽¹⁾. فالدولة تتكون عبر نشاطات المواطنين وليس عبر صنع حدود سياسية على حيز من الأرض؛ فالعالم كله هنا يصبح متاحاً للدولة العالمية، ومساحة تلك الدولة تمتد إلى آخر ما يمكن أن تصل إليه نشاطات مواطنيها، " فى عصر العولمة تصبح مهمة المواطنين العالميين هى بناء الدولة العولمية الذى يتم فى نشاطاتهم اليومية ومن خلالها"⁽²⁾.

من هنا يصبح دور المواطن العولمى أكثر خطورة من دور المواطن التقليدى، فهذا الأخير لو نقص عن أداء دوره كمواطن فى دولته فقد تتعطل بعض المؤسسات الدستورية عن العمل لكن مع بقاء كيان الدولة قائماً. بينما لو نقص للمواطن العولمى عن القيام بدوره يؤدى إلى إختفاء الدولة العولمية أو عدم قيامها أصلاً، فهى فعلياً غير موجودة سوى فى ممارساته ونشاطاته العولمية. وهو الأمر الذى كان موضع نقد لفهوم المواطنة العولمية كما سيأتى.

وكما سبق وقلنا إن العولمة لا تنطلق من فراغ، وإنما تبدأ من حيز الدولة الشكلى؛ فهى لا تقضى على الدولة وإنما تنزع صلاحياتها التى قد تعوق النشاطات العولمية للأفراد والجماعات التى منها تتكون العولمة بإتساع العالم. وهو الأمر نفسه الذى تفعله العولمة مع "المواطن العولمى"، فهى لا تطلب منه أن يتخلص من هويته المحلية فى مقابل حصوله على هوية عولمية، وإنما تجعله ينطلق من محليته إلى فضاء أرحب يصنع له هويته العولمية، فقبل أن يمتلك الفرد شعوراً بالعالم من حوله يجب أولاً أن يتوفر لديه شعوراً بذاته **Self-Awareness**، بمعنى ألا يمنع نفسه من الانطلاق،

(1) Albrow, M., "The Global Age", P: 177.

(2) Ibid, P: 177.

وأن يظل أيضاً محتفظاً بهويته⁽¹⁾. فالهوية التي يكتسبها الفرد من خلال إنتمائه للعالم بوصفه مواطناً عولمياً، لا تلغى كونه منتمياً إلى دولة ما أو أمة بعينها أو عرق محدد، فلا يوجد تقسيم للمكانة الاجتماعية للفرد في صورة "إيجابي" في مقابل "سلبي"، أو "مطى" في مقابل "عولمى"، بينما الحقيقة أن الموقف يعبر عما هو "مطى" و"عولمى" في الوقت نفسه، إنه خليط عملى يجمع بين المحلية والعولمية، فالأمر ليس مواجهة بينهما⁽²⁾. وعلى المواطن العولمى دائماً أن يعمل على تغليب نزعه العولمية على نزعه المحلية الضيقة، وفي الوقت نفسه يستفيد من هويته المحلية في إثراء عولميته، ولعل ما يحدث في العالم اليوم من تبادل ونشر للثقافات واللغات والعداوت والتقاليد الفلكلورية بين أرجاء العالم إنما يؤكد على ذلك المعنى، حيث يقوم أبناء الثقافات المختلفة بنشاطات عولمية مستعين في ذلك بأصولهم وثقافتهم المحلية، إنه ليس صراعاً بين الأحدث (المسيارة ليكساس) والأعرق (شجرة الزيتون) كما قال "توماس فريدمان"، وإنما هو تناغم بين ما كان محلياً بالأمس وأصبح عولمياً اليوم.

ولقد ارتبطت المواطنة العولمية منذ ظهورها على الساحة السياسية بعدد من الظواهر التي ميزتها عن المواطنة التقليدية، والمواطنة العالمية. ويمكننا أن نصيغ تلك الظواهر في النقاط الأربع التالية:

(1) النظر للعالم ككل واحد: فالمواطنة العولمية تحمل في داخلها مضموناً كلياً يشمل العالم على إتماعه؛ "فامتداد المواطنة إلى النطاق العولمى يتحقق في صورة روح طموحة تقوم على الوجدان والتراث الفكرى الطويل عن الوحدة المطلقة للتجربة البشرية، مما يعطى دفعة لسياسة الرغبة في اعتبار الكوكب كلاً واحداً يقوم على السلام والعدالة

(1) Schattle, H., "The Practices of Global Citizenship", P: 29.

(2) Scholte, J.A., " Globalization", P:79.

والاستقرار⁽¹⁾ وهو ما يدفع المواطن العولمي إلى أن يملك سلوكاً عولمياً ويضع في اعتباره أثر ذلك السلوك على العالم ككل.

(2) المواطن العولمي العابر للقوميات: وهو ناتج عن الظاهرة السابقة، حيث يكون "المواطن العولمي- رجلاً كان أو امرأة- ذا شأن عابر للقوميات **Transnational**"⁽²⁾. بمعنى أن يرتبط سلوكه ونشاطاته الحياتية اليومية بما يدور خارج النطاق التقليدي لدولته أو أمته إلى كل مكان بالعالم، فهو يهتم أو يتصرف بالاهتمام نفسه فيما يتعلق بما يحدث في أقصى العالم، مثل اهتمامه وتصرفه فيما يتعلق بمجتمعه المحلي أو دولته.

(3) النظام العالمي: ولأن المواطنة العولمية تدفع المواطن العولمي إلى أن يملك سلوكاً يهتم بالعالم، فهي "تركز على إدارة النظام العالمي، وعلى وجه الخصوص للبعد البيئي وأيضاً للبعد الاقتصادي"⁽³⁾. حيث أصبحت المشكلات البيئية الناتجة عن الصناعة وكذلك الاتصال والارتباط الاقتصادي بين الأسواق المالية في العالم كله من السمات الرئيسية للعولمة في هذا الزمان.

(4) الحركات الاجتماعية العابرة للحدود: حيث أصبح الربط بين الفئات المعنية من البشر (نساء - أطفال - عمال - صحافيون... الخ)، وصنع التواصل بينهم، والدفاع عن مصالحهم المشتركة، ووضع القوانين العالمية التي تنظم عملهم وتدافع عن حقوقهم؛ من صور صنع الانتماء المتجاوز للحدود، وهو جزء من المواطنة العولمية، فتلك الأخيرة "ارتبطت بظهور النشاطات العابرة للقوميات- عبر الحركات

(1) Falk (Richard), "The Making of Global Citizenship", In: Steenbergen, B.V (ed), "The Condition of Citizenship", P: 141.

(2) Ibid, P: 134.

(3) Ibid, P: 135.

الاجتماعية التي بدأت تصبح فى غاية الأهمية منذ حقبة الثمانينيات⁽¹⁾.
إن مثل تلك الظواهر السابقة التى ارتبطت بظهور مفهوم المواطنة العولمية
منذ نهاية القرن العشرين وبداية الألفية الجديدة، كانت أحد أبرز آثار العولمة على
مفهوم المواطنة، وهو ما جعل الباحثين فى مجال المواطنة يؤكدون على أن
المواطنة أصبحت " كمفهوم وك نظرية - تحتاج إلى تأمل نقدى مستمر حتى تتكيف
فى شكلها وفى مضمونها مع متغيرات العصر "⁽²⁾ فالنظرية القديمة للمواطنة
التقليدية كانت تقوم على عدد من الركائز أهمها افتراض أن الدولة هى المستحکم
الأول فى حياة الأفراد الذين يعيشون داخل حدودها، غير أن ظهور نظام العولمة
قد حول الأمور بشكل جذرى بحيث أصبحت الدولة مفعولاً بها لا فاعل محرك
فى هذا النظام.

كذلك من ضمن ما يمكن اعتباره أحد الملامح المعبرة عن المواطنة
العولمية، التغير الذى لحق بفكرة الحقوق بوجه عام، فالمواطنة فى صورتها
القومية كانت تقوم على عملية ذات اتجاهين بين الفرد والدولة يحصل من
خلالها الفرد على حقوق المواطنة فى مقابل أن يؤدي التزاماته تجاه دولته،
وهو ما كان يميزه عن لا يحمل صفة المواطن.

أما اليوم، ووفقاً لطبيعة المواطنة العولمية، " أصبحت الحقوق المتعلقة
بالمواطنة غير قاصرة على حدود الدولة القومية، لهذا يصبح من المنطقى أن
نصف هذا التغير بأنه صيغة لمواطنة ما بعد القومية **Postnational** "⁽³⁾؛
بمعنى أن للمواطنة تتحرك إلى ما وراء النطاق القومى، وحقوقها تتحول إلى

(1) Ibid, P:138.

(2) السيد ياسين، المواطنة فى زمن العولمة، ص : 24.

(3) Bosniak (linda), " Denationalizing Citizenship", In: Aleinikoff, A.& Klusmeyer, D. (eds), " Citizenship Today: Global Perspectives and Practices", Carnegie Endowment For International Peace, New York, 2001, P:242.

حقوق للإنسان عموماً لا حقوق لفئة محددة، أى أن صفة "الحصرية" التى كانت تميز المواطنة من قبل تتحول إلى عملية دمج كبيرة لكل الأفراد فى كل أنحاء العالم، وهو ما يؤدى إلى مفارقة غريبة وهى أن "عملية التمتع بالحقوق - التى كانت من الأمور الجوهرية فى فهمنا لماهية المواطنة- تعد عملية توسع تُشكّل حقوق المواطنين، بما أضعف "رباط القومية" داخل مفهوم المواطنة⁽¹⁾. فعندما كانت الحقوق مقتصرة على أبناء الأمة الواحدة كانت المواطنة قومية، وحينما أصبحت للحقوق تشمل حيزاً أوسع وتُمنح لكل إنسان فى زمن للعولمة، ضعفت المواطنة القومية وبدأت تتحول إلى مواطنة عولمية، أو بمعنى أصح بدأت تنتجى مفسحة لها الطريق؛ أى أن الحقوق التى كانت الداعم الأول لمفهوم المواطنة القومية تحولت إلى العدو الأول لها. لهذا ليس مستغرباً بالمرّة أن من كانوا يرون فى المواطنة القومية صيغة لمنح الحقوق والتمتع بها، قد أصبحوا يطالبون بالتخلّى عن المواطنة وحقوقها اليوم، والاكتماء بحقوق الإنسان كبديل ملائم فى عصر العولمة^(*).

كذلك من الفروق التى يمكن ملاحظتها بين " مفهوم المواطنة العولمي" وبين المفهوم العالمى السابق له، أن هذا الأخير كان يعبر عن انتقال جزء من سيطرة وسيادة الدولة للقومية إلى المنظمات الدولية التى تقوم بسن- وتشرف على تطبيق- للقانون الدولى؛ بمعنى أن إدارة الأمور المتعلقة بحياة المواطنين فى ظل هذا المفهوم تنتقل من كيان معنوى هو الدولة القومية إلى

(1) Sassen (Saskia), " Toward Post-national and Denationalized Citizenship", In: Turner, B.S& Isin, E., " Hanbook of Citizenship Studies", P:287.

(*) أنظر فى ذلك دراسة حول العمالة المهاجرة وكيفية العيش بدون حقوق المواطنة اليوم فى كتاب:

Soysal (Yasemin), "Limits of Citizenship", University of Chicago Press, Chicago, 1994.

كيان معنوى آخر هى المؤسسات أو المنظمات الدولية، وهو ما يجعل مفهوم "المواطنة العالمية" يميل إلى كونه أكثر تجريداً إذا ما قارناه بمفهوم "المواطنة العولمية" الذى تنتقل فيه السيطرة على حياة الأفراد من بين أيدي الدولة للقومية إلى الأفراد أنفسهم، حيث ينشط للمواطن العولمى بشكل ذاتى فى عملية إدارة شؤونه الحياتية، وبهذا يتضح "أن أحد أبرز الاختلافات الجوهرية المعبرة عن المواطنة العولمية هو الحاجة إلى أن تكون تلك المواطنة قائمة على الأداء، وناتجة عن الديمقراطية المتحققة تدريجياً وعبر للتفاعل الذاتى ... فالمواطنة العولمية تطبيقية كما هى سياسية⁽¹⁾. وبهذا تكون المواطنة العولمية أكثر من مجرد مفهوم مثالى لوحدة البشرية، فهى تحتاج إلى التفاعل للشخصى لكل مواطن فى كل أنحاء العالم حتى يصبح هذا المفهوم حقيقة واقعة.

أيضاً من بين الظواهر المعبرة عن مفهوم المواطنة العولمية هى عملية التوسع المكائى - وأحياناً الانكماش المكائى - لحيز المواطنة عن ذلك الذى كان تشغله المواطنة القومية، مما يجعل مفهوم المواطنة فى عصر العولمة "غير قطري" أى غير محدد بحدود الدولة القطرية القومية، وهو ما صنع تغيراً درامياً لمفهوم المواطنة الذى كان مرتبطاً بمفهوم للدولة القومية بحدودها المعروفة، وهى "التي كانت للنموذج الأكبر شيوفاً فى عملية تطور الدولة فى كل مكان بالعالم، كما أنها أعطت للمواطنة فى الغرب صورتها المؤسساتية والشكلية مما جعل مفهوم "الجنسية" المكون الأساسى للمواطنة⁽²⁾. هذا التغير حول المواطنة من صيغتها الثابتة الجامدة إلى صيغة جديدة

(1) O'Byrne (Darren J.), "The Dimensions of Global Citizenship: Political Identity Beyond The National-state", Routledge, London & New York, 2003, P:118.

(2) Sassen, S., "Toward Post-national and Denationalized Citizenship", P:278.

أكثر مرونة حيث تشمل على أكثر من شكل من أشكال المواطنة، أو إن شئنا للدقة، على أكثر من مستوى Level، فبالإضافة إلى المستوى القومي للمواطنة سنجد المستوى المحلي Local الذى تظهر فيه المواطنة متحققة بين جدران المدينة أو الإقليم الواحد بشكل يجعلها تشغل حيزاً ما دون القومى Subnational، أو المستوى "العولمى" حيث تتخطى المواطنة فيه حيز "ماوراء القومى Transnational" وتمتد لتشمل حيزاً أوسع ينتهى بحدود العالم كله. من هنا نصبح أمام مستويات ثلاثة للمواطنة وفقاً لعلاقتها بالحيز المكانى الذى تمتد فيه أو تشغله (محلية- قومية- عولمية) وهو ما يعنى أن التصور القديم عن المواطنة المرتبطة بالضرورة بحدود الدولة القومية قد أصبح غير ملائم فى زمن العولمة، فوفقاً لما سبق ذكره "أصبحت المواطنة والجنسية منفصلتين، وهذا الانفصال هو عبارة عن عملية إعادة تركيب أيضاً... فالمواطنة فى حاجة إلى تعريف وتمييز من ناحيتين على الأقل: الأول، الناحية "المكانية" حيث تميزت المواطنة إلى: مادون القومية (إقليمية- محلية-مدنية City based)، وقومية، وعولمية فى هويتها المتعددة المستويات، وهو ما يؤدى إلى الناحية الثانية من ناحيتي التمييز، وهى ناحية "المكونات" المختلفة التى تشكل المواطنة الموجودة فى المستويات الثلاثة: بما يدل على أن المواطنة قد صارت أكثر مرونة وترابطاً⁽¹⁾.

ولعل هذا التغير الذى لحق بمفهوم المواطنة فى زمن العولمة قد كان له الأثر الأكبر فى ظهور تصور جديد لطبيعة المواطنة، بحيث برز مفهوم "المواطنة الكونية Cosmopolitan" والذى يعبر عن التنوع الذى أصاب مفهوم المواطنة مؤخراً بعد أن كانت المواطنة للقومية هى الصيغة للوحيدة

(1) Delanty (Gerard), "Theorizing Citizenship In A Global Age", In: Hudson (Wayne) & Slaughter (Steven), " Globalization and Citizenship: Transnational Challenge", Routledge, London New York, 2007, P: 26.

السائدة فيما قبل عصر العولمة. "والصيغ الكونية للمواطنة ليست مجرد تعبير جديد عن المواطنة العلمية، وإنما هي تحورات داخلية طالت كل صور المواطنة... فهي ليست نوعاً جديداً من أنواع المواطنة، وإنما هي صيغة تشتمل على كل أشكال المواطنة وفي الوقت نفسه تطو عليها⁽¹⁾؛ أى أن هذا المفهوم "الكوزموبوليتاني" إنما هو محاولة لإستيعاب وتصنيف الصور المختلفة للمواطنة التي برزت بشكل متلاحق منذ إتساع أثر العولمة في مختلف أوجه الحياة على كوكب الأرض. وعلى الرغم من هذا التنوع في أشكال المواطنة فى عصر العولمة بدءاً من المواطنة القومية التقليدية وإنهاءً بالمواطنة الافتراضية على شبكة الانترنت، فإن المواطنة العلمية هي أكثر تلك الأنواع تماسكاً في بنيتها الفكرية، وأكثرها رواجاً وأنصاراً في أوساط الباحثين والمهتمين بالفكر السياسى، ذلك أنها الأكثر إتساقاً مع عملية العولمة وما تهدف له من ترابط عالمى، وإتكماش في حيز المكان والزمان، وتحرير الأفراد، وتقيد سلطة الدولة القطرية القومية.

(د) مستقبل المواطنة العلمية؛

من الواضح أن التساؤل الملح والمتكرر اليوم الذى يشغل الحيز الأكبر في مجال دراسات المواطنة هو ذلك الذى يدور حول مستقبل المواطنة فى ظل العولمة، وهل حقاً سيتحول مفهوم المواطنة كلية وبلا رجعة من صيغته القومية إلى صيغته العلمية، أم أن نزعة التفاؤل عند أنصار المواطنة العلمية قد ضللتهم وأعمتهم عن إدراك إستحالة تحقيق هذا النوع من المواطنة على حساب المواطنة القومية؟

والحقيقة أن هذا التساؤل إنما يأخذ كل هذا الاهتمام، ليس بسبب المواطنة فقط، وإنما لأنه يتعرض أيضاً لمفهوم الدولة ومستقبلها فى ظل العولمة، وهو ما يجعله أكثر التساؤلات أهمية فى الفكر السياسى كله، لأن

(1) Delanty, G., " Theorizing Citizenship In A Global Age", P: 27.

الدولة تعد هي المفهوم الأبرز في مجال الفكر السياسي، بل هي في نظر البعض محور الفكر السياسي.

وقد انقسم الباحثون في مفهوم المواطنة العولمية إلى قسمين بحسب إجاباتهم عن التساؤل السابق: قسم يرى أن المستقبل سيكون للمواطنة العولمية، وأنها النموذج الوحيد للصالح في عصر العولمة، وقسم آخر يرى المواطنة العولمية مجرد رؤية مثالية بالضبط مثل سابقتها "المواطنة العالمية" وأن تطبيقها على أرض الواقع يعد أمراً مستحيلاً.

وحتى يمكننا أن ندرك طبيعة هذا التناقض الشديد في الآراء بين هذين الاتجاهين ينبغي أولاً أن نوضح ما الذي حدث في العلاقة بين الدولة والمواطنة عند تحول تلك الأخيرة من صيغتها القومية إلى صيغتها العولمية. إن المواطنة للقومية ظلت مرتبطة بالدول منذ قيام الثورة الفرنسية وحتى يومنا الحالي بحيث كانت الدولة تمثل الحيز المكاني (بحدودها القطرية)، والحيز السيادي (بسلطانها السياسية) الذي تتحقق فيه المواطنة، بل وكان المواطن يتمتع بمواطنته خارج تلك الحدود عبر المؤسسات الدبلوماسية الممثلة للدولة؛ أي أن الدولة كانت بمؤسساتها هي الداعم الأول والرئيسي لمفهوم المواطنة طوال قرنين من الزمان.

وقد كان لذلك الرابط الوثيق بين الدولة للقومية وبين المواطنة الدور الأبرز في تكون تصور حول طبيعة المواطنة يجعل هذا المفهوم بلامعنى في غياب الدولة؛ فممارسة المواطن لدوره داخل الجماعة السياسية التي ينتمى لها عبر المشاركة في الحكم لن تتحقق إلا عبر المؤسسات الدستورية التي تمثل الدولة ككل، وبالتالي يصبح مفهوم المواطنة غير القطري **Deterritorialized** أمراً من المستحيل تحقيقه.

ولأن التأثير الأعظم للعولمة قد وقع على الدولة من حيث إضعاف سيادتها، وتخطى حدودها الإقليمية، فإن الجزء الأكبر من هذا التأثير قد طال

المواطنة وآليات تطبيقها بصورتها المعروفة، ولعل ذلك ما جعل أنصار الفكر الجمهوري 'يرون العولمة السياسية كعملية إضعاف للمواطنة للديمقراطية'(1).

وفي المقابل يرى أنصار المواطنة العولمية أن ما يحدث من تحول في طبيعة المواطنة نتيجة سياسات العولمة، إنما هو التطور الطبيعي للمفهوم، "تألفهم المتعلق بالمواطنة والذي يجعل فكرة القومية هي محوره بعد فهماً ضيقاً بما لا يلائم تلك الفترة التي سادت فيها العولمة"(2). فالعولمة تنفع المواطنين إلى أن يفكروا فيما وراء حدود دولهم القومية، وبالتالي فهي تعمل على تحطيم الرابطة الوثيقة بين الدولة القومية والمواطنة مما ينتج لنا مفهوماً جديداً للمواطنة غير المحدودة بحدود الدولة.

ووفقاً لهذا تعد للدولة- في ظل نظام العولمة- متخاية عن دورها في العديد من المواقع، من بينها إدارتها وتطبيقها للمواطنة؛ فبعد أن كانت الدولة هي "الحيز المحدد" لفاعلية المواطنة عن طريق الحدود القطرية، وهي التي تطبقها عن طريق المؤسسات الدستورية، أصبحت في ظل العولمة مجرد محطة انطلاق للمفهوم يتخطاها إلى حيز أوسع، ويطبق على الأرض، لا عن طريق المؤسسات الدستورية، وإنما عن طريق نشاطات المواطنين العولميين في كل أرجاء العالم، لهذا يمكننا أن نقول "أن الدول القومية لم تعد قادرة على المحافظة على دورها بوصفها أهم شيء وغاية كل شيء بالنسبة للمواطنة السياسية"(3).

وفي حين أن مسألة تراجع الدولة في عصر العولمة تظهر كأزمة حقيقية بالنسبة للمواطنة، من باب أن تلك الأخيرة لا يمكن أن تتحقق بصورة فعلية إلا

(1) Benhabib (Seyla), " Transformation of Citizenship: Dilemmas of The Nation-State in The Era of Globalization", Uitgeverij Van Gorcum, Netherlands, 2001, P:40.

(2) Bosniak, L., " Denationalizing Citizenship", P:238.

(3) Heater (Derek Benjamin), " World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and Its Opponents", Continuum, London, 2002, P: 148.

عبر الدولة وفي إطارها؛ إلا أن هذا الرأي إنما يصدق على المفهوم القومي للمواطنة فقط لإعتماده على الدولة في تحققه، بينما لا يشكل ضعف الدولة في عصر العولمة الأثر نفسه على المواطنة العولمية كونها الأنسب والأكثر قابلية للتطبيق في ظل سياسات العولمة. ورغم الرأي السائد بين غالبية الباحثين في الفكر السياسي عن تراجع دور الدولة القطرية في عصر العولمة وتآكل سيادتها، إلا أنهم يرون أن "الدولة" ستبقى ذات أهمية كبيرة بالنسبة للمواطنة إنطلاقاً من مبدأ أن أي تحرك على مستوى عالمي ينبغي أن يشتمل على موافقة الدول أولاً، فالتأثير الذي يحدثه أولئك الذين يسعون للنشاط كمواطنين عولميين من خلال دولهم سيظل معتمداً على النطاق أو الحيز الذي تنص عليه مبادئ القانون الدولي في الاتفاقات المبرمة، ومن ثم تكون الحكومات ضرورية لدعم تلك الاتفاقات التي تم التوقيع عليها⁽¹⁾، وهو ما يعني أن فكرة النشاط العولمي للمواطنين التي يمكن أن تحقق المواطنة من دون الحاجة إلى الدولة هي في نظر أنصار المواطنة القومية فكرة خيالية وغير قابلة للتطبيق.

وفي المقابل لفكرة إنتهاء دور الدولة، تظهر لنا فكرة أخرى عن دور جديد (خلقه الواقع العولمي نفسه) للدولة، حيث تستطيع من خلاله أن تستمر على الساحة الدولية حتى مع وجود نظام العولمة؛ وذلك من منطلق أنه "كما أن العولمة قد غيرت العديد من المظاهر القطرية والمؤسساتية للدولة، فإن قيم المواطنة- حقوقها وتطبيقاتها وأبعادها النفسية- هي الأخرى قد تغيرت حتى ولو ظلت مرتبطة بالدولة القومية"⁽²⁾؛ غير أن ذلك للتغير يعد أمراً إيجابياً وليس سلبياً؛ حيث فتح مجالاً للدولة كي تصيغ الأطر الجديدة التي تشكل منها المواطنة العولمية، بما يعني أن تلك الأخيرة سيتم صياغتها تحت سمع وبصر للدولة

(1) Carter, A., "The Political Theory of Global Citizenship", P: 183.

(2) Sassen, S., " Towards Post-National and Denationalized Citizenship", P:286.

ويالتعلون معها.

ولعلنا نرى فى هذا الرأى الأخير محاولة قد تبدو يائسة للتوفيق بين فكرة استمرار الدولة ودورها تجاه المواطنة، وبين تطور ونمو المفهوم العولمى للمواطنة الذى أصبح من المرجح ظهوره فى السنوات القادمة، بوصفه المستقبل القام لمفهوم المواطنة فعلية تعديل دور الدولة وعلاقتها بالمواطنة مع المحافظة عليها خير من التمسك بالصورة القديمة لها، مع الاعتراف بانتهاء دورها تجاه المواطنة فى عصر العولمة.

والحقيقة أن مستقبل المواطنة العولمية لا يزال موضع شك كبير من جانب العديد من الباحثين؛ حيث يعتبر الكثيرون (*) منهم مسألة تحول "المواطنة للقومية" إلى "مواطنة عولمية" مسألة نظرية فى كثير من أجزائها، وهو ما دفعهم لنقد مفهوم المواطنة العولمية من أكثر من جانب معبرين عن شكوكهم فى إمكانية أن يكون لمثل هذا المفهوم مستقبل حقيقى. وسنحاول هنا أن نعرض لأبرز النقاط النقدية المشككة فى تحقق مفهوم المواطنة العولمية، مع التعليق عليها حتى تكتمل الصورة التى نرسمها لهذا المفهوم.

(د) نقد المواطنة العولمية:

تعرض مفهوم المواطنة العولمية لكثير من أوجه النقد التى سنعرض لبعضها هنا، غير أن الأمر الجدير بالملاحظة أن معظم - إن لم يكن كل - هذا النقد يقوم على معيار المواطنة للقومية، وهو ما يعنى أنه كان دائماً ما يضع المفهوم الجديد ومدى إمكانية تحقيقه فى مواجهة المواطنة القومية وفقاً لشروطها المعروفة، مما يعد ظلماً للمفهوم الجديد الذى يركز على رؤية

(*) للإطلاع على عدد من النقاط النقدية الهامة لمفهوم المواطنة العولمية، راجع المقال

التالى:

Parekh, B., " Cosmopolitanism and Global Citizenship", In: Review of International Studies, 2003, 29, PP :3-17.

جديدة تماماً للمواطنة فى عصر العولمة.

(1) تحديد من هو المواطن:

وهو النقد الأول الذى وجه لمفهوم المواطنة العولمية؛ حيث من الضرورى فى نظر أصحاب هذا النقد أن يكون "كل جماعة سيادة الحق فى تحديد من الذى يمكنه أن يكون عضواً فيها ومن الذى لا يمكنه ذلك"⁽¹⁾. بمعنى أن مفهوم المواطنة مفهوم حصرى يتم من خلاله الفصل بين المواطنين وبين من لا يحملون هذه الصفة، وهو الأمر الذى لا يتحقق مع مفهوم المواطنة العولمية؛ حيث يسعى هذا المفهوم إلى عكس ذلك؛ فهو يعتبر كل إنسان على وجه الأرض ينشط نشاطاً عولمياً مواطناً عولمياً، أى أنه مفهوم دمج لكل الأفراد بغض النظر عن أعراقهم، أديانهم، بلدانهم، أو أصولهم القومية. وهو النقد الذى تمت صياغته فى مقولة : "أن نصبح مواطنين فى كل مكان، أى ألا نصبح مواطنين فى أى مكان"^(*). وهذا النقد يعتبر أن فكرة الحصرية **Exclusivity** هى فكرة جوهرية بالنسبة لتحقيق مفهوم المواطنة أياً كان نوع هذا المفهوم .

(2) صناعة المواطن العولمى:

وهو النقد الثانى الذى يتعلق بالمواطن العولمى، حيث يثير هذا النقد مسألة تكوين أو صناعة عقلية عولمية بالنسبة للأفراد الذين سيحملون صفة المواطن عند تطبيق المواطنة العولمية؛ فمن يشكون فى إمكانية تحقق المواطنة العولمية يرون أن " الكيفية التى يتم بها تحويل إنسان ما إلى مواطن عولمى بالمعنى الحقيقى عبر تأسيس أو تجهيز الفرد بمجموعة

(1) Linklater (Andrew), " Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty, and Humanity", Routledge, London & New York, 2007, P: 111.

(*) " By Becoming Citizens of Everywhere, we become citizens of nowhere".

منظمة من الوظائف السياسية؛ إنما هي أكبر المشاكل العالمية⁽¹⁾.

فالمواطن العولمي فضلاً عن تعامله مع حيز سياسى غير محدود (العالم) فهو مطالب بأن يكون لديه رؤية عولمية تساعد على فهم الآخرين، وقيول الثقافات الأخرى، والعمل على ما فيه مصلحة جميع سكان الكوكب، كذلك إهتمامه بأن ينشط ويشارك فى المسائل التى قد لا تكون مرتبطة به بشكل مباشر، وأن يتجنب السلبية السياسية وألا يعول على كثرة مواطنى العالم للهروب من التزاماته كمواطن عولمي. وبالقطع عليه أن يواجه الصعوبات المختلفة التى ستقابلة والتى تستهدف مقاومة نزعة العولمية، مثل الأفكار الداعية للتمييز والفرقة على أساس قومى أو عرقى أو دينى، أو النزعات العنصرية الراضية للانتماء فى كيان واحد مع الآخر المختلف عنها. أو حتى أصحاب التوجهات الفكرية الراضية لفكر العولمة ككل، أو المناهضة للمواطنة العولمية على وجه الخصوص.

ولعل أهمية الدور الذى يلعبه المواطن العولمي إنما تتبع من أن المواطنة العولمية ليس لها حدود، لا سياسية ولا جغرافية، لهذا فهى لا تظهر إلا عبر نشاط المواطن العولمي، ومن ثم فإن بقاءها مرتبط بصمود هذا المواطن فى مواجهة الصعوبات، وإصراره على تحقيق مواطنته عبر نشاطه اليومي.

والحقيقة أن هذا النقد يلقى بكثير من الشكوك على مسألة إمكانية تحقق المواطنة العولمية، فحتى المواطنة القومية التى تكون محددة بحدود سياسية وجغرافية لم تنجح فى حث المواطن التقليدى على ممارسة مواطنته بشكل فعال، فلا تزال نسب المشاركة السياسية فى أكثر الدول الديمقراطية فى العالم منخفضة عن الحد الذى تتمناه حكومات تلك الدول؛ فكيف بالمواطن العولمي الذى يعتبر دوره أكثر صعوبة لو قارناه بالمواطن التقليدى، خاصة وأنه من

(1) Heater, D. " World Citizenship", P: 130.

المفترض أن يقوم بدوره هذا من تلقاء نفسه غير مدفوع بشئ سوى إدراكه لأهمية مشاركته في صناعة مواطنته العالمية.

(3) الحاجة إلى دولة عالمية:

في هذا النقد يفترض الباحثون في المواطنة العالمية أنها مستكفل للمواطن العالمي الحقوق نفسها- إن لم يكن أكثر- من تلك التي كانت تكفلها له مواطنته القومية، وإلا فما الدافع الذي يجعل الفرد يتخلى عن حقوق أكثر مع المواطنة القومية لكي يحصل على حقوق أقل مع المواطنة العالمية؟ وإذا ما سلمنا بهذا الفرض من البداية فإننا نعى أن المواطنة العالمية ستكون معبرة بشكل ما عن حالة المواطن كما كانت من قبل وربما أفضل مما كانت قبل أن يتعلم، وبهذا " فلو أن مكانة المواطن للعالمى من المفترض أن تعكس بصدق مكانة المواطن للقومى، فهذا يعنى بالتبعية أن المواطنة العالمية لم تتحقق ولن تتحقق من دون الدولة العالمية⁽¹⁾؛ ذلك أن المواطنة القومية كانت تعتمد في تحقيقها على أرض الواقع على أمرين:

♦ الأول: حقوق يحصل عليها المواطن من دولته عبر مؤسساتها، ويصون له هذه الحقوق دستورها وقضاؤها.

♦ الثانى: إلتزامات يؤديها المواطن نحو مجتمعه، ويتابع مسألة أداء تلك الإلتزامات مؤسسات للدولة أيضاً، على أن تكون مشاركته كمواطن عبر تلك المؤسسات؛ مما يعنى أن المواطنة القومية كانت دائماً مطبقة عبر نشاط المواطن من جانب والمؤسسات الدستورية للدولة من جانب آخر، سواء كانت تلك للمواطنة في صورة حقوق يحصل عليها أو إلتزامات يؤديها، ومن ثم فاللدولة تعد شريكاً أساسياً في صنع المواطنة، بما يجعل تصور وجود مواطنة بلا دولة أمراً خيالياً غير قابل للتطبيق.

(1) Heater, D, " World Citizenship", P :131.

غير أننا لو لمعنا النظر في هذا النقد سنجد أنه ينطلق من رؤية عاجزة عن تصور أبعد من مفهوم المواطنة التقليدي الذي يرتبط بالدولة القومية ومؤسساتها، متجاهلاً أن المواطنة العولمية قد قدمت نفسها منذ البداية كمفهوم جديد لفكرة الانتماء المتضمنة في المواطنة؛ فالمواطنة التي تجعل الانتماء للعالم كله في ظل نظام العولمة ليست مضطرة إلى الارتباط بالدولة ومؤسساتها بالصورة التقليدية المعروفة، وإنما المطلوب فقط قرأتين علمية تطبق - بالاتفاق - على الجميع في كل أنحاء العالم ويسير بموجبها كل المواطنين، على أن يكون للمنظمات الدولية الدور الأساسي لصياغة تلك القوانين والإشراف على تطبيقها، بما يضمن تحقق المواطنة لكل فرد في العالم. وفي ضوء ما ذكرناه سابقاً، فإن المواطنة العولمية لا تحصى دور الدولة كالية وإنما تقلصه فقط لهذا سيقصر دور الدولة على تمثيل الأفراد - الذين هم في الوقت نفسه مواطنون عولميون - في تلك المنظمات الدولية، بحيث تبقى علاقة المواطن العولمي بالمنظومة العولمية المشرفة على تطبيق وصياغة قوانين المواطنة العولمية علاقة مباشرة قدر الإمكان، وهو ما يدعم فكرة الارتباط والانتماء للعالم بما يلبي ضرورة وجود دولة عولمية لتحقيق المواطنة العولمية.

(4) الحاجة إلى تشريع ديمقراطي:

يرى أصحاب هذا النقد أن المواطنة وفقاً في حاجة إلى وجود قوانين علمية تشريعية بحيث يكون لهذا التشريع الدور الأهم في رسم ملامح المواطنة وتطبيقها بدقة، لكنهم يرون أيضاً أنه ليس فقط القوانين العلمية للحكم الذاتي التي تظهر عبر عملية التشريع تلك، ولكن يظهر أيضاً لنا " الجماعة السياسية " التي تربط نفسها عن طريق تلك القوانين، وتعرف نفسها برسم حدودها أيضاً، وهذه الحدود تكون إقليمية ومدنية، على أن تمتد لراثة السيادة على هذا الإقليم الواقع تحت سيطرتها، مما يعني أن الديمقراطية تحتاج إلى حدود جغرافية سياسية⁽¹⁾.

(1) Benhabib, S, " Transformations of Citizenship", P.:40.

وإنطلاقاً من تلك الفكرة تصبح عملية تحقق المواطنة مرهونة دائماً بوجود حيز محدد يضم جماعة سياسية مترابطة، أى وجود دولة منفصلة على الأرض عن سائر الأجزاء المحيطة بها، وهو مالا وجود له فى المواطنة العولمية التى تسعى إلى نقل انتماء الفرد وأفكاره وأنشطته إلى ما وراء الحدود الجغرافية للسياسية.

ويمكننا أن نقول عن هذا النقد إنه صورة أخرى من النقد الاول؛ فبينما أشار النقد الاول إلى "الحصرية" فى إختيار المواطن، وربطها بتحقيق المواطنة بحيث لا يكون لتلك الأخيرة أى معنى إذا لم تفصل بين الأفراد: من المواطن ومن غير المواطن؛ فإن هذا النقد يربط أيضاً بين تحقق المواطنة وبين الحيز أو المكان الذى تسرى فيه تلك المواطنة، حتى يمكننا أن نحدد أن هذا مواطن هنا، وذلك مواطن هناك، بحيث يتم ذلك بشكل تشريعى تعمل فيه الجماعة السياسية عن طريق القوانين العامة الملزمة لأفرادها على عزل نفسها وتمييز المنتمين إليها عن طريق المواطنة، وتكون النتيجة فى النهاية أن يصبح مفهوم المواطنة مفهوماً حصرياً **Exclusive**.

(5) تحديد ماهية النشاط العولمي:

ويتعلق هذا النقد بمسألة السلوك العولمي الذى من المفروض أن يقوم به المواطن العولمي لتفعيل مواطنته وتحقيقها، والسؤال هنا "كيف يمكننا أن نفرق بين السلوك السياسى للعولمي بحق، وبين الممارسات السياسية التى هى مجرد ذريعة لتحقيق مصالح خاصة أو تلك التى تعبر عن منظور ثقافى متحيز؟⁽¹⁾.

فالمفروض الذى يخيم على طبيعة و ماهية السلوك أو النشاط العولمي قد يعطى للفرصة لمن يسعى لتحقيق مصالح أمته أو بناء عقيدته أو حتى نفسه على حساب سائر مواطني العالم؛ لكى يتحرك تحت ستار النشاط العولمي

(1) Linklater, A., " Critical Theory and World Politics", P :115.

ليحقق تلك المصالح الخاصة، ولعل المثال البارز لمثل تلك التحركات المثيرة للجدل ما قام به "حلف شمال الأطلسي" من تدخل عسكري فى "حرب البوسنة" (*) الذى اعتبره البعض تحركاً ذا أهداف خفية.

ولعل هذا النقد يلفت الأنظار إلى مسألة "الشك" وعدم الثقة بين العديد من الأمم على وجه الأرض بما يجعل المعارضين للمواطنة العولمية يرون فى عملية توحيد العالم تحت مفهوم المواطنة العولمية عملية خيالية، فكل سلوك عولمى بهذه الصورة سيثير شكوكاً جمة بما قد يهدد أو ربما يقوض هذا المفهوم. غير أننا لو راجعنا النقد السابق سنجد أن تطبيق الأمثلة التى حدثت وتحدث اليوم، والمعبرة عن الشك المتبادل بين الأمم على مكانة المواطنة العولمية هو أمر فيه كثير من الظلم والإجحاف؛ فالمواطنة العولمية لم تطبق فعلياً، أى أن المنظومة المتوقعة انتشارها فى ظل هذا المفهوم ليس لها وجود حتى الآن مما يعنى أن الأمثلة المطروحة - كحرب البوسنة- وغيرها لا تعبر إلا عن الوضع الراهن فى العالم؛ فهى ليست دليل على فشل المواطنة العولمية، وإنما هى دليل على نقضى الشك والريبة بين الأمم واحتدام النزاعات القومية التى من المتوقع أن تنتهى مع بزوغ فجر المفهوم للعولمى للمواطنة. ومن ثم لن يكون هناك أزمة تتعلق بطبيعة السلوك أو النشاط العولمى.

(*) حرب البوسنة (1992-1995م): قامت تلك الحرب نتيجة الصراع بين الأعراق الثلاثة المكونة لجمهورية البوسنة والهرسك (الصرب- البوشناق- الكروات)، وقد مات فى تلك الحرب ما يقرب من مائة ألف نسمة أغلبهم من البوشناق المسلمين لأنهم كانوا يؤيدون الانفصال عن صربيا، وقد قام للصرب بمذابح جماعية للبوشناق أشهرها مذبحه "سربرينيتشا" التى على أثرها تدخلت القوات الدولية لحلف شمال الأطلسي "ناتو" بضربات جوية ضد للصرب، وتم تقديم قلائتهم بعد ذلك لمحاكمات دولية لإرتكابهم جرائم حرب.

(6) المواطنة العولمية مثيرة للشكوك:

وهذا النقد يترتب على النقد السابق؛ حيث إن "المطالبة بتطبيق المواطنة العولمية يثير الشكوك حول الميول الغربية والاختيارات المعدة سلفاً والتي من الممكن أن تُفرض على الآخرين⁽¹⁾ بمعنى أن دول العالم (خاصة العالم الثالث) سوف ترى في المطالبة الغربية بتطبيق ونشر نظام المواطنة العولمية، محاولة لنشر أو فرض القيم والاختيارات والثقافات الغربية على سائر دول العالم، ومن ثم فإن الاستجابة لمثل هذا النداء ستكون سلبية بما يهدد نجاح مفهوم المواطنة العولمية.

وهذا النقد يثير مشكلة الشك الموجودة بين الثقافات المختلفة، والتي زادت حداثتها مع انتشار نظام العولمة بكل مشتعلاته، بما فيها المواطنة العولمية؛ غير أن هذا الشك لا يشمل صدام الشرق في مواجهة الغرب فقط، وإنما يمتد ليشمل صدام دول الغرب بعضها مع البعض الآخر؛ ففي الوقت الذي تنتهم فيه دول العالم الثالث الأفقر الدول الغربية الأغنى بأنها تريد أن تنشر ثقافتها عبر نظام العولمة فيما يطلق عليه التفرغيب^(*)، فإن دول أوروبا الغربية مثل: فرنسا، ألمانيا، إيطاليا... الخ، ترى أن العولمة إنما هي عملية نشر للثقافة والميول الأمريكية وليس الغربية، وهو ما يسمى بالأمركة **Americanization**، ومن ثم فإن فرص المواطنة العولمية

(1) Linklater, A., " Critical Theory and World Politics", P :115.

(*) التفرغيب Westernization أو (Occidentalization): مصطلح يشير إلى عملية خضوع أو إتباع أحد المجتمعات للثقافة الغربية في مجالات الصناعة والتكنولوجيا والقانون والسياسة والاقتصاد ونمط الحياة واللغة والقيم والفلسفات أيضاً. ويستخدم المصطلح بشكل سلبي للتعبير عن طغيان الثقافة الغربية على ثقافات الشرق بفعل سياسات الدول الغربية الكبرى التي تهدف إلى إحلال ثقافتها محل الثقافات المحلية لدول العالم الثالث الفقيرة، وهو الأمر الذي تعتبره تلك الدول حرباً ثقافية عليها.

وسط تلك الحالة المتبادلة من الشك وعدم الثقة في الآخر، تبقى ضعيفة جداً مما يعنى صعوبة أو ربما استحالة أن يتحقق مفهوم المواطنة العولمية فى المستقبل.

والحقيقة أن لهذا النقد كثيراً من الوجاهة؛ فلا يمكن لمفهوم يقوم على الشراكة والقواسم المشتركة بين كل أعضاء الجماعة السياسية فى كل أنحاء العالم أن ينجح طالما ظلت الدول الغربية (الأغنى) - وخاصة الولايات المتحدة - تتجه سياساتها نفسها الهاضمة لحقوق الدول النامية (الأفقر) فى العالم، وإلا فإن كل ما يقال عن الشراكة والمساواة فى الحقوق، والوعى بالعالم، والتعاون المثمر بين مواطنى العالم سيغدو بلا معنى بالنسبة لأولئك الذين يعانون من سياسات العولمة وتطبيقاتها، ولذلك يبقى تطبيق المواطنة العولمية مرهوناً بقدرة الدول (الأغنى) على مساعدة الدول (الأفقر) فى الحصول على حقوق متساوية لمواطنيها، بما يحفظها على الإنخراط فى تطبيق مفهوم المواطنة الجديد.

من خلال أوجه النقد السابقة يمكننا أن نقول إن المواطنة العولمية لا تزال حالة مشكوكاً فى تحققها، وذلك بسبب الظروف المحيطة التى لا تسمح لذلك المفهوم بأن يطبق على أرض الواقع، وهو الدليل الذى يركز عليه المعارضون لمفهوم المواطنة العولمية، إذ يقول أحدهم : " إن المواطنة العولمية قد تكون ذات معنى لو أن البشرية كلها تخضع لدولة عولمية واحدة، ولو أن هناك منظومة موحدة للحقوق والالتزامات مفصلة فى القانون الدولى لكل مواطنى العالم، ولو أن كل تلك الشعوب ممثلة فى المؤسسات السياسية الدولية التى تحكم الجنس البشرى. لكن هذا المفهوم يصبح فارغاً من محتواه فى عالم تفصل الحدود فيه بين الجماعات السياسية المختلفة للعادات والأعراف، والرافضة للتخلى عن سيادتها لصالح المؤسسات الاقتصادية والسياسية العولمية، والمتشككة فى إمكانية تطبيق أى نوع من المواطنة

خارج إطار للدولة القومية⁽¹⁾.

غير أن ذلك - كما سبق أن ذكرنا - لا يمكن أن يكون مؤكداً، حيث أن ذلك النقد إنما يستند إلى معطيات آنية- من وقتنا الحاضر- تعبر عن نظام آخر هو نظام المواطنة القومية، بينما للمواطنة العولمية نظامها الخاص الذي لم يطبق حتى الآن، وبالتالي لا يمكننا أن نجزم بفشل المواطنة العولمية في المستقبل انطلاقاً من معطيات تعبر عن نظام آخر مختلف تماماً عن ذلك الذي سيتم تطبيقه مع المفهوم الجديد.

كذلك فإن هذا النقد لم يخلو من التحيز وعدم الموضوعية، فكثير ممن وجهوا سهام النقد لمفهوم المواطنة العولمية إنما فعلوا ذلك انطلاقاً من رفضهم لفكرة العولمة في ذاتها ومن ثم تعاملوا مع المفهوم الجديد بوصفه جزءاً من سياسة الترويج لفكر العولمة، ولم يحاولوا أن يدرسوه بالشكل الملائم، واكتفوا بسرد نقاط الضعف فيه متجاهلين ما يمكن أن يعود على الجنس البشري كله لو أننا نجحنا جميعاً في الوصول إلى صيغة ما لتطبيق هذا المفهوم العولمي للمواطنة.

فعلى الرغم من حالة عدم الحماس والتشاؤم الموجودة تجاه إمكانية تحقيق مفهوم المواطنة العولمية؛ إلا أنه برغم ذلك كان له من المميزات ما يسمح لنا أن نقول إنه قد أضاف شيئاً إلى تاريخ الفكر السياسي حتى ولو ظلت تلك الإضافة على المستوى للنظري فقط ولم تطبق حتى الآن. ولعل أبرز ما قدمه المفهوم الجديد للمواطنة من إضافات إلى النظرية السياسية للدولة عموماً. ولنظرية المواطنة خصوصاً يدور حول نقطتين:

- ♦ الأولى: إنه حقق تقدماً في فكرة أن الدول عليها مسؤوليات في حماية الحقوق القانونية للأفراد بغض النظر عن جنسياتهم أو مواطنيتهم.
- ♦ الثانية: إنه شكل هجوماً شرساً على الإدعاء للمابق بأن الدولة هي

(1) Linklater, A., " Critical Theory and World Politics", P:112.

الموضوع الرئيسي للقانون الدولي⁽¹⁾.

فوفقاً للمفهوم العلمى للمواطنة الذى يقوم على فكرة "الدمج" يصبح كل الأفراد فى كل أرجاء العالم قادرين على أن يصبحوا مواطنين عولميين، ولا يستبعد من ذلك أحد، لهذا يصبح الفرد المواطن حاملاً لحقوقه فى كل مكان بالعالم، وتقوم كل دولة بحماية تلك الحقوق حتى ولو كان هذا المواطن منتقياً بالميلاد أو الأصل العرقى أو الدينى إلى بلد آخر أو ثقافة أخرى. ولهذا فقد تأثرت العديد من بلدان العالم اليوم بهذا الفكر العلمى للمواطنة وبدأت فى وضع القوانين التى تناقش مسألة حقوق المهاجرين أو العاملين واللاجئين ممن لا يحملون جنسية البلد ولا يتمتعون بحقوق المواطنة فيها، وذلك بعد أن كان فى السابق لا يوجد حقوق تذكر لتلك الفئات طالما أنهم غير مواطنين.

كذلك فإن مفهوم المواطنة العولمية قد ضرب للدولة القومية فى مقتل حين أضعف من قوة المبدأ الذى كان يعتبر الدولة هى محور للقانون الدولى، واستعاض عن ذلك بمبدأ آخر يرى فى المواطن نفسه الموضوع الرئيسى للقانون الدولى، ذلك لأن هذا المواطن والموجود فى أى مكان بالعالم يتحرك ومعه حقوقه والتزاماته كما هى دون تغيير، ومن ثم تصبح الحدود السياسية بين الدول مسألة شكلية، وتصبح الدولة ككيان مستقل عن سائر دول العالم مجرد منظومة منفذة لسياسات أعلى تشمل العالم كله؛ أى أن المواطنة التى كانت فى صورتها القومية تجعل من المواطن داخل حدود دولته القيمة الأعلى على الإطلاق، قد تطورت مع الرؤية العولمية لكى تجعل منه القيمة الأعلى فى العالم كله، وذلك فى إطار ينظر إلى العالم ككل ولحد بلا حواجز أو قيود وذلك بنزع صفة للحصرية، والنسبية عن المواطنة وتحولها إلى هوية دائمة للإنسان أينما كان وكيفما كان؛ فكل إنسان هو مواطن فى الوقت نفسه وبالقدر نفسه.

(1) Ibid, P:120

غير أن ما يمكن ان نلاحظه اليوم أن المواطنة العولمية أصبح لها دور هام يختلف كلية عن الدور الذى كانت تلعبه "المواطنة العالمية"- أو الذى كان يريد البعض ان يجعلها تلعبه قديماً- فالقضية الأساسية للمواطنة العولمية ليست محاولة جعل للعالم وطناً لكل الأفراد، وإنما محاولة معالجة الأزمات التى أصبحت تهدد للعالم كله والتى عجزت الأفكار الحالية عن حلها، " فمن يدافعون عن المواطنة العولمية إنما يفعلون ذلك لأن مبدأ سيادة الدولة القومية الذى يفترض أن المصالح القومية يجب أن يكون لها الأولوية، أصبح وسيلة غير فعالة لوقف حالة عدم المساواة الاقتصادية الدولية، أو ارتفاع نسب العنف داخل الدولة الواحدة، أو إنتهاك حقوق الإنسان، أو وقف زيادة التدهور البيئى⁽¹⁾. فمحاولة جعل الأفراد فى كل أنحاء العالم يفكرون فى العالم ككل واحد يخصصهم جميعاً قد يساعد على تراجع الكثير من الأفعال والممارسات التى تشكل ضرراً بالآخرين؛ فالمشاركة فى التمتع بالحقوق فى كل مكان يشعر كل فرد فى كل بقعة من بقاع العالم بأن ما سيقوم بتكميره أو الحاق الضرر به فى أى جزء من العالم، إنما هو ملكه أيضاً، وبذلك يكون مفهوم المواطنة العولمية عاملاً محفزاً للجميع كي يحافظوا على ما يملكون.

يبقى أن نقول ان المواطنة العولمية ينبغى ان يكون لها مؤسسات كما كان دائماً للأنواع السابقة من المواطنة؛ فمن طريق تلك المؤسسات يمكن للمواطنين أن يعبروا عن آرائهم فى حكم عالمهم، وبذلك يفعلون مواطنتهم على أرض الواقع، " فالمواطنة كانت دائماً مرتبطة بالديمقراطية، والمواطنة العولمية ينبغى -بطريقة ما- أن تكون مرتبطة بديمقراطية عولمية أيضاً، على الأقل ترتبط بعملية نشر الديمقراطية التى تشتمل على أفكار عن الحقوق والتمثيل النيابي والمسؤولية فى إدارة المؤسسات الدولية، وإعطاء فرصة

(1) Linklater, A., " Critical Theory and World Politics", P:120

لجميع الناس كي يشاركوا في إختيار قاداتهم⁽¹⁾ ويبقى في النهاية النجاح في تحقيق هذا الفكر مرهوناً بالنجاح في وضع آليات تطبيق قادرة على تخطى عقبات الواقع الدولي.

تعقيب:

إن الحالة التي صنعتها العولمة في العالم منذ ظهورها كان لها الدور الأبرز في دفع الفكر السياسي إلى تناول نوع جديد من المواطنة يتناسب مع الظروف الجديدة لليوم. فالمواطنة القديمة كانت تقوم على قواعد تفترض قوة الدولة القومية وسيادتها المطلقة على أراضيها ومواطنيها، وهو ما أصبح غير موجود الآن في ظل نظام العولمة. لهذا كانت "المواطنة العولمية" هي الفكرة الجديدة أو الصورة الجديدة لمواطنة القرن الحادي والعشرين وقد اتمتع مجال الحديث مؤخراً عن المواطنة العولمية في كتب الفكر السياسي والاجتماعي وكتب التربية والبيئة، وأصبح مفهوم "المواطنة العولمية" هو المفهوم الأكثر رواجاً بين الباحثين في نظرية المواطنة، ولما يخلو أحد المؤلفات عن المواطنة من فصل أو أكثر يناقش علاقة المواطنة بالعولمة، وأثر تلك الأخيرة على قيم المواطنة وحقوقها. والحقبة أننا يمكننا أن نخرج من هذا الفصل عن المواطنة العولمية بعدد من النتائج الهامة التي تعبر عن طبيعة الأزمة التي يثيرها هذا المفهوم:

(1) إن العولمة هي نظام جديد لإدارة العلاقات بين الدول، وذلك بدلاً من النظام التقليدي الذي كان من السهل مواجهته والتحكم فيه من قبل الدولة. ويهدف هذا النظام إلى نشر الفكر الرأسمالي في كل أنحاء العالم، مستعيناً في ذلك بالتكنولوجيا المتطورة والشركات العابرة للقوميات والمنظمات الدولية.

(1) Falk, R., "The Making of Global Citizenship", P: 128.

(2) إن مفهوم المواطنة العولمية مفهوم قام وسيستمر على أكتاف العولمة، وأن محاولة فصله عنها تعنى إفراغه من محتواه، فهو يناصر فكرة تخطى حدود الدولة والحد من سيادتها على مواطنيها، ومنح الحقوق المتساوية لجميع الأفراد في العالم على أساس أنهم بشر، بما ينفي عن المواطنة صفة "الحصارية" ويناقض كونها أداة تمييز عبر تاريخها للمديد.

(3) إن المواطن العولمي هو مفتاح الحل لأزمة المواطنة العولمية، وهو أبرز أزماتها في الوقت نفسه؛ فقليل جداً من الناس من تتطبق عليهم هذه الكلمة؛ فالمواطن حتى يكون عولمياً ينبغي عليه أن يكون متخطياً بفكره وطموحه وأهدافه حدود دولته إلى سائر أنحاء العالم، وأن يعلى من شأن انتمائه للعالم على انتمائه المحدود لأمنه أو دولته، وأن يكون لديه وعي بالعالم ككل واحد، وأن يسعى للمشاركة في الأحداث العالمية بالقدر نفسه الذي يشارك به في الأحداث التي تتم على أرض دولته، وأن يلغى من عقله نموذج التفكير التقليدي عن (الأنا/ الآخر) الذي تكون عبر سنين في ضمير المجتمع كجزء من الفكر القومي الذي يعتبر الإلتواء للأمة المكونة للدولة القومية هو أعظم ما يميز الفرد على الإطلاق.

فإن نجاح المواطن العولمي في فعل ذلك تكون المواطنة العولمية قد خطت خطوة كبيرة نحو ترسيخ وجودها على أرض الواقع، والعكس صحيح، فالمواطنة العولمية غير محددة بحدود سياسية وجغرافية (ليس لها دولة) ولذلك فهي غير متحققة في الواقع إلا عبر نشاط المواطن العولمي، ولا يمكن أن نلاحظها إلا من خلاله هو، فإذا لم ينشط المواطن العولمي تصبح المواطنة العولمية مهددة بخطر الزوال.

(4) إن الأزمة الحقيقية التى يولجها مفهوم المواطنة العلمية التى من الممكن أن تقضى عليه تماماً هى حالة الشك والريبة التى تعيشها دول العالم تجاه بعضها البعض، الأمر الذى يجعل تعاونهم جميعاً لصنع هذا للنموذج العلمى للمواطنة أمراً بعيد المنال. لذلك ينبغى للدراسات البحثية المهمة بموضوع المواطنة العلمية العمل على أبرز خطورة الوضع فى العالم اليوم، من تفكك الدول إلى دويلات، وإنقسام الأمم إلى طوائف ومذاهب، مما يأخذ العالم إلى هاوية الصراع المسلح؛ خاصة مع ندرة الموارد الطبيعية على كوكب الأرض، والتى من المتوقع أن تزيد فى المستقبل القريب، بما يعد مبرراً وجيهاً لمزيد من الصراعات والحروب. لذلك يكون الحل الأمثل هو مواجهة هذه النزعات المفتتة للعالم بنموذج "المواطنة العلمى" الذى يسعى إلى صنع ترابط تعاونى بين جميع دول العالم - غنيهاً وفقيرها - بلا استثناء. وحين يصبح للعالم بموارده وطاقاته متاحاً للجميع، وحين تختفى كلمات مثل "أنا" و"أنت" لتحل محلها "نحن" تشمل الجميع؛ سيصبح مفهوم المواطنة العلمية واقعاً فعلياً وليس مجرد حلم مستحيل.



تنقسم الخاتمة إلى قسمين أساسيين:

♦ الأول: ونحاول فيه الإجابة عن التساؤل الرئيسي لهذه الدراسة، وهو: ما طبيعة مفهوم المواطنة في الأيديولوجيا الليبرالية؟ وذلك من خلال عرض أبرز النتائج التي تم للتوصل إليها.

♦ الثاني: ويشتمل على تذييل موجز عن "المواطنة في مصر"، كمحاولة لإلقاء الضوء على وضع المواطنة في مصر في السنوات الأخيرة.

حاولنا في هذه الدراسة الإجابة عن تساؤل رئيسي عن طبيعة مفهوم المواطنة في الأيديولوجيا الليبرالية، والذي أنبثق عنه عدد من التساؤلات الهامة التي قمنا بالإجابة عنها عبر فصول هذه الدراسة، ويمكننا أن نجلها فيما يلي:

من 1: ما الليبرالية؟ وكيف نشأت وتطورت حتى وصلت إلى صورتها المعاصرة اليوم؟

♦ إن الليبرالية منظومة من الأفكار والسياسات التي تدافع عن حرية الإنسان وعن فرديته في مواجهة المجتمع والدولة. وهي لا تتعلق بمجال بعينه؛ فهي تظهر في أكثر من مجال: لقتصادي أو سياسي أو اجتماعي؟ وتدافع باستمرار عن منح الفرد حرية التصرف فيما يتعلق به من أمور.

♦ وتعد الليبرالية من الأيديولوجيات الضاربة بجذورها في عمق التاريخ، حيث ظهرت أرواساتها الأولى في زمن اليونان القديم، حيث دافع الفلاسفة السوفسطائيون عن حرية الإنسان الطبيعية برغم نقشي نظام العبودية آنذاك، كما دافع بعد ذلك الفلاسفة الرواقيون في زمن الرومان عن إرادة الفرد للحرية واعتبروها العلة الأصلية للفعل الإنساني.

♦ كذلك فقد صمدت الأفكار الليبرالية أمام الهيمنة الكنسية والإقطاعية في فترة العصور الوسطى، واستفادت من نتائج ثورة الإصلاح البروتستانتي

لتعاود للظهور بقوة فى القرن السابع عشر، حيث تأسست فى تلك الفترة الأفكار الكلاسيكية الليبرالية عن الحرية والملكية الفردية ودولة الحد الأدنى وحق الثورة على الحاكم الفاسد وسيادة الشعب.. الخ، وقد اكتملت تلك الأفكار مع ظهور النظرية الاقتصادية للرأسمالية فى القرن التالى وهى تمثل الجانب الاقتصادى لليبرالية.

♦ وقد بدأت عيوب الليبرالية وأوجه القصور فيها بالظهور مع أول تطبيق شامل لها يان القرن التاسع عشر، مما دفع بعض الفلاسفة الليبراليين كجون ستينورات ميل" إلى محاولة تصحيح مسارها وتلقى عيوبها، الأمر الذى أوجد فى النهاية نوعاً من الليبرالية المعككة؛ إلا أن استمرار تطبيق للرأسمالية قد أفضت لليبرالية كثيراً من شعبيتها، ومع بداية القرن العشرين أضحت الأفكار الاشتراكية المناهضة للرأسمالية العالمية هى السائدة بين عامة الناس، وهو ما انعكس بعد ذلك بمسنوات قليلة على طبيعة للحكومات التى تولت زمام الأمور فى أوروبا، حيث سيطرت الأحزاب الاشتراكية على الحكم، وظهرت الشيوعية بقوة واعتقد الجميع أن عصر الليبرالية قد ولّى، غير أنها قد بُعثت من جديد على أيدى من يطالبون بنقد الفكر الاشتراكى وللعودة للمبادئ الكلاسيكية لليبرالية فيما سعى بعد ذلك بتيار "الليبرالية الجديدة" الذى طبقت أفكاره بالفعل فى فترة الثمانينيات من القرن العشرين فى كل من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية.

♦ واليوم بات لليبرالية تياران رئيسيان: الأول ينادى بتطبيق أفكار القرن السابع عشر التى تتمثل فى عدم تدخل الدولة فى حياة الأفراد وتوسيع الملكيات الخاصة وحرية التجارة وتطبيق نظام السوق الحرة بأوسع معانيها. والثانى ينادى بتدخل مسؤول من جانب الدولة للمحافظة على

نزاهة المنافسة ودعم الطبقات الأفقر من المجتمع وتطبيق العدالة الاجتماعية لتلاقي العيوب التي تنجم عن تطبيق الفكر الكلاسيكي للبيرالية.

♦ ولعل بقاء اللبيرالية حتى اليوم محافظة على شعبيتها إنما يرجع إلى إيقاظها للنزعة الفردية لدى كل شخص لتحقيق طموحه وأحلامه في الحرية والاستقلالية والثراء، وهو ما يجعلها قابلة للتطبيق على ملايين الأشخاص حول العالم، كما يجعلها تصمد أمام النقد وتستمر رغم الانتقاد.

س2: ما معنى المواطنة؟ وما الفرق بينها وبين مفهومى "الجنسية" و"القومية"؟ وما الركائز الأساسية التي يقوم عليها مفهوم المواطنة المعاصر؟

♦ يكمن معنى المواطنة فى أمرين أساسيين:

- (1) علاقة قانونية بين الفرد والدولة تتضمن مجموعة من الحقوق والالتزامات. وهى تعبر عن انتماء هذا الفرد إلى تلك الدولة.
- (2) مكانة يحوزها الفرد بوصفه عضواً كامل العضوية فى مجتمع الدولة، ولا تتحقق عضويته الكاملة تلك إلا عن طريق المشاركة فى هذا المجتمع.

♦ وتختلف المواطنة عن "الجنسية" فى أنها أشمل فى معناها؛ فالجنسية ما هى إلا رابطة قانونية تعبر عن انتماء الفرد للدولة، بينما المواطنة تتخطى ذلك إلى جعل هذا الفرد حاكماً لدولته ومشاركاً فى تقرير مصيرها؛ فكل مواطن يحمل الجنسية بالضرورة، لكن ليس كل من يحمل الجنسية مواطناً.

♦ كذلك فإن المواطنة تختلف عن القومية فى أن تلك الأخيرة تعبر عن رابطة

روحية بين الفرد "ودولته القومية" التي هي في نظره تجسيد سياسى لأمنه التي ينتمى إليها. بينما المواطنة تعبر عن ولاء الفرد للدولة التي يحمل جنسيتها بغض النظر عن أصوله العرقية أو الدينية، فالمواطنة تتطلب أن يكرّس الفرد ولاءه لدولته على حساب ولاءه لأمنه فى حالة ما إذا كان منتمياً لدولة لا تعبر عن الأمة التي ينحدر منها.

♦ وترتكز فكرة المواطنة الليبرالية على ثلاث ركائز أساسية هي كما يلي:

(1) الفردية: وتعنى الإعلاء من قيمة الفرد فى مواجهة الدولة والمجتمع والعمل على رعاية مصالحه والدفاع عن حقوقه وحرياته واستقلاله، وذلك انطلاقاً من أن الدولة قد تأسست لمصلحة الفرد وليس للعكس، كما تعنى الفردية عدم تدخل الدولة فى حياة الأفراد الخاصة واختياراتهم، فهي تعبير عن الحرية الفردية.

(2) المساواة: تعنى تساوى المواطنين فى علاقتهم بالدولة من حيث حيازة الحقوق وأداء الالتزامات، كما تعبر عن المساواة أمام صناديق الانتخاب فكل مواطن له صوت واحد بغض النظر عن مركزه الاجتماعى أو الطبقة التي ينتمى إليها، كما أن المساواة تعنى العدالة حيث يتساوى جميع المواطنين أمام القانون بغض النظر عن أى اختلافات فردية بينهم، كذلك تعنى المساواة فى الحصول على الفرص بشكل متكافئ لدخول المجتمع بغض النظر عن الأصول العرقية أو الاختلافات العائلية أو الجنسية.

(3) المشاركة: وتعنى مساهمة المواطن فى حكم دولته عبر النشاط السياسى والاجتماعى الذى يقوم به، وتعد عملية التصويت من أهم صور المشاركة، لذلك يعتبر الفكر السياسى الغربى اليوم "المشاركة" هي العمالية التي تعبر عن الفرق بين "المواطن" و"الزعيم" فهذا

الأخير يخضع ولا يحكم، بينما يشارك المواطن في حكم دولته عبر نشاطه السياسى أو الاجتماعى خاصة فى النظم للديمقراطية. من هنا يمكننا أن نقول إن تلك الركائز الثلاث التى لازمت فكرة المواطنة قديماً وحتى اليوم قد شكلت المفهوم الحالى للمواطنة الليبرالية، بحيث أصبحت كلمة "مواطن" تعنى حيازة الحقوق وأداء الالتزامات والتمتع بالاستقلالية والكرامة، والتساوى مع سائر المواطنين، والمشاركة فى الحكم. س3: ما المراحل التاريخية التى مر بها مفهوم المواطنة؟ وما السمات التى تميزت بها كل مرحلة من تلك المراحل؟ وما الإيجابيات والسلبيات التى ظهرت فى كل واحدة منها؟

♦ تعد المواطنة من المفاهيم القديمة التى ترجع أصولها إلى زمن اليونان، وقد مر مفهوم المواطنة بست مراحل تاريخية تكونت فيها ستة مفاهيم مختلفة للمواطنة نجملها فيما يلى:

(1) مواطنة دولة المدينة: وهو المفهوم الذى كان سائداً فى الحقبة اليونانية وجزءاً من الحقبة الرومانية، وقد ارتبط هذا المفهوم بتطبيق النظام الديمقراطى القائم على مشاركة المواطنين، لذلك فقد تميز هذا المفهوم بالتشديد على فكرة "التزامات المواطنة" وضرورة مشاركة المواطنين فى الحكم، غير أن من سلبياته الواضحة لقتصاره على الرجال الأحرار فقط لحمل صفة المواطنة وحرمان النساء والعبيد والأطفال منها فضلاً عن الأجانب، وهو ما جعله مفهوماً محدود النطاق.

(2) مواطنة الإيمان: حيث ارتبط مفهوم المواطنة بالدين وذلك إبان الحقبة المسيحية والإسلامية فى فترة العصور الوسطى، بحيث تشمل مواطنة الإيمان جميع أبناء الدين الواحد بغض النظر عن الاختلافات الثقافية بينهم، وهو ما وسع من نطاق المواطنة بحيث تشمل أكبر عدد ممكن

من المؤمنين، لهذا بُعد هذا المفهوم غير ملتزم بحدود للدولة. ومن أبرز إيجابيات هذا المفهوم أنه قد منح للمرأة فى صيغته الإسلامية حقوقاً هامة لم تكن تتمتع بها امرأة فى ذلك الزمان؛ إلا أن الحقوق لم تكن مفعلة على مستوى التطبيق، فظلت للمرأة- وإن تحسّن وضعها- فى مكانة أدنى من الرجل؛ أما سلبيات هذا المفهوم أنه لم يقدم شيئاً للعبيد لا فى صورته الإسلامية ولا المسيحية فرغم مناهضة العبودية فى الإسلام ظلت تجارة العبيد رائجة، كما أن المفهوم المسيحى لم يمنح العبيد إلا بعض الدعم الروحى دون المادى، فضلاً عن وصفه العبودية بالإرادة الإلهية التى ينبغى أن تقبل بصبر وقناعة.

(3) مواطنة المدن المستقلة: وهى نتاج نظام الإقطاع الذى كان سائداً فى فترة العصور الوسطى فى أوروبا، حيث كانت تعنى المواطنة آنذاك حرية البيع والشراء والانتقال والزواج والطلاق... إلخ دون الحصول على إذن من السيد الإقطاعى، وقد كانت تلك النوعية من المواطنة متاحة مقابل دفع "المستفيد" قدر معلوم من الأموال.

وعلى الرغم من أن مواطنة المدن المستقلة لم تضيف الكثير إلى مفهوم المواطنة عموماً، إلا أنها منحت من يحوزها - وهم غالباً سكان مدن الجنوب خاصة إيطاليا - حيزاً من الحرية سمح لهم بنقد الأوضاع الاقتصادية والمياسية والاجتماعية التى كانت سائدة فى أوروبا آنذاك، وهو ما ساعد على إيقاظ روح التمرد على أفكار العصور الوسطى، والتمهيد لقيام النهضة الأوروبية بعد ذلك.

(4) المواطنة للتعاقدية: هى التى تقوم على أساس فكرة العقد الاجتماعى، حيث تشمل المواطنين الذين تعاقدوا لتأسيس المجتمع المدنى. وقد تميزت تلك النوعية من المواطنة بارتباطها بالدولة القومية، ومن أبرز

إيجابياتها دعمها لفكرة المواطن الإيجابي، صاحب السيادة الحقيقية الذى يمتلك حق الثورة على الحكام الفاسدين وذلك بموجب العقد، كذلك فقد ناهضت المواطنة التعاقدية فكرة العبودية ومبرراتها المختلفة استناداً إلى فكرة "حالة الطبيعة الأولى" التى لم يكن أحد فيها عبداً لأحد وهو ما ينفى السمة الفطرية للعبودية؛ إلا أن من أبرز سلبيات المواطنة التعاقدية أنها لم تضيف جديداً للنساء؛ بل إنها تجاهلت وجودهن كأفراد لهن حقوق مثل الرجال.

(5) مواطنة الحقوق: وقد بدأ هذا المفهوم بالانتشار منذ منتصف القرن الثامن عشر انطلاقاً من فكرة الحقوق التى تطورت منذ مرحلة العقد الاجتماعى من "الحقوق الطبيعية" إلى "حقوق الإنسان" و"حقوق المواطنة" ثم إلى "حقوق المرأة" و"حقوق الطفل" و"حقوق الحيوان".. الخ، وقد دعم هذا النوع من المواطنة تبنى الثورة الفرنسية له وإصدارها "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" للتعبير عن الحقوق المدنية والقانونية لجميع مواطنى الجمهورية الفرنسية. كما أن المفهوم نفسه قد عبر عن منح الحقوق لكل من النساء والطبقات الفقيرة ومناهضة بقايا العبودية فى فترات تاريخية تالية، إلا أن من أبرز سلبياته ارتباطه الشديد بمفهوم للدولة القومية، مما أعاقه عن التعامل مع المشكلات الثقافية والعرقية والطائفية التى بدأت بالظهور بدءاً من منتصف القرن العشرين.

(6) المواطنة للعالمية: وهو المفهوم الذى حاول أن يتخطى ارتباط المواطنة بالدولة القومية، وأن يرتفع بها إلى حيز أوسع أو يأخذها إلى حيز أضيق، وذلك فى محاولة لحل الأزمات الثقافية القائمة فى العالم نتيجة ازدياد الهجرات بين الدول وتغير الطبيعة السكانية فى العديد

منها مما ولد لنا مجتمعات متعددة الثقافات.

ويتميز هذا المفهوم بتأثره بظاهرة العولمة وبفكرة الانتماء إلى العالم؛ غير أن أبرز سلبياته تتمثل في عدم قدرته على اكتساب ثقة غالبية سكان العالم، فلا تزال المواطنة المرتبطة بالثقافة القومية هي النموذج الأكثر شعبية وقبولاً، خاصة مع الخوف من تهديد هذا النموذج العالمي للمواطنة للهوية الثقافية المحلية لكل شعب في العالم.

س4: ما طبيعة علاقة كل من الحقوق والالتزامات بمفهوم المواطنة؟

♦ يرتبط مفهوم المواطنة بفكرتي "الحقوق" والالتزامات" في إطار حيز محدد يسمى "الجماعة السياسية" حيث إنه بممارسة الفرد لعضويته الكاملة في الجماعة السياسية تتحقق مواظنته ويكتسب صفة "مواطن"، وفي المقابل تتكون الدولة من عدد من الجماعات الأخرى التي يمارس الأفراد عضويتهم فيها ويكتسبون صفات أخرى بجانب كونهم مواطنين، فالمواطنة من هذه الناحية هي عضوية الجماعة السياسية.

وكون المواطن عضواً بالجماعة السياسية يعنى أنه صاحب حقوق محددة، وملزم بالالتزامات مقررّة، وينقسم نشاطه لدخل الجماعة السياسية إلى أحد أمرين: التمتع بالحقوق أو أداء الالتزامات.

♦ وتعد فكرة "الحقوق" هي العامل الأبرز في علاقة المواطن بالدولة، وقد برزت هذه الفكرة بقوة في زمن الثورة الفرنسية وكانت تعبر عن الحريات، ثم تطورت بعد ذلك إلى صورة إيجابية وأصبحت في ظل "دولة الرفاهية" تعنى منح الدولة خدمات معينة للمواطن كالـتعليم، والرعاية الصحية، والدعم المادى .. الخ، وهي ما تسمى "بالحقوق الاجتماعية".

وتعتبر نظرية عالم الاجتماع "توماس مارشال" هي أبرز النظريات

التي ربطت بين المواطنة وفكرة الحقوق، حيث رأى إمكانية الوصول إلى مساواة حقيقية داخل المجتمع الطبقي عبر منح المواطنين الدعم من جانب الدولة على قاعدة للمواطنة بما يسد الفجوة بين الطبقات الأغنى والأفقر.

كذلك فقد ارتبطت فكرة "الالتزامات" بالمواطنة في زمن اليونان قديماً حيث كانت للمشاركة الشعبية في الحكم التزاماً على المواطنين، واليوم يختلف "الالتزام" عن "الواجب" في أن هذا الأخير يحمل صفة الإلزام بموجب القانون، بينما يُعبّر الالتزام عن قيد أخلاقي فحسب، قائم على شعور المواطن بالمسؤولية تجاه جماعته ومدى حاجتها إلى مشاركته بأداء التزاماته.

♦ لذلك تعتبر مسألة حصول المواطنين على حقوقهم وأدائهم لالتزاماتهم، هي المؤشر الحقيقي على مدى تحقق المواطنة في المجتمع، فحرمان المواطن من حقوقه أو عزوفه عن أداء لالتزاماته يعد قصوراً في عملية تطبيق المواطنة، لأنه يفسد الغرض الذي وضعت المواطنة من أجله وهو تمكين المواطن من حكم دولته والاستفادة من خيراتها. لذا تُقاس درجة ديمقراطية للدولة بقدر الحقوق والحريات الممنوحة لمواطنيها، ومدى سهولة مشاركتهم في المنظومة السياسية الخاصة بها، ولهذا أيضاً تعتبر عملية منع المواطن من التمتع بحقوقه أو أداء لالتزاماته (عبر المشاركة) نزاعاً لصفة المواطنة منه وتحويله إلى مجرد "رعية" لا يد له في صنع القرار في دولته ولا علاقة له بالحكم فيها بأي صورة من الصور.

س5: كيف أصبحت كل من النسوية والتعددية الثقافية تحدياً حقيقياً لمفهوم

المواطنة للبيرالي؟

♦ للنسوية: مذهب يطالب بمنح المرأة حقوقها المسلوبة، ويحارب كل القوانين والنظم والمبادئ التي تعوق المرأة عن ممارسة حقوقها تلك، أو

تحاول أن تهمّشها أو أن تضعها في مكانه أدنى من الرجل بسبب جنسها. وتعد أزمة المواطنة اليوم مع الفكر النسوي من أبرز التحديات التي يواجهها المفهوم الليبرالي للمواطنة ذلك أن التيارات النسوية - بعد كفاح طويل من أجل المساواة مع الرجل - قد أدركت أن مفهوم المواطنة قد عجز عن منح المرأة حقوقها المسلموبة بالشكل الذي يكفل لها الفرص نفسها التي يتمتع بها الرجل، فقد توقف المفهوم عند صياغة القوانين أو بنود الدستور التي تشير إلى المساواة دون أن يحققها بالفعل، مما جعل حقوق المرأة حبراً على ورق. ومن هنا أصبح تغيير مفهوم المواطنة الحالي مطلباً متكرراً من جانب التيارات النسوية، رغبة في صنع مفهوم جديد يراعي حاجات المرأة وظروفها ويتهمّن أن المواطنين يتألفون من ذكور وإناث.

♦ التعددية الثقافية هو مذهب مناصر لفكرة التعايش بين الأفراد والجماعات المختلفة في ملامحها وخلفياتها الثقافية، بحيث لا يؤثر ذلك على مكانة كل منهم كمواطن داخل الدولة الواحدة، وبحيث يكون احترام الاختلافات الثقافية هو المبدأ الأساسي للتعامل بينهم.

وتتجلى أزمة المواطنة مع فكرة التعددية الثقافية في أن الأقليات الثقافية في الدول اليوم تشكو من محاولة تهميش ثقافتها لصالح ثقافة الأغلبية أو محاولة تغيير تلك الثقافة لتتلائم مع الثقافة السائدة، مما يدفعهم إلى المطالبة بمنحهم حقوقاً جماعية استثنائية لحماية ثقافتهم، الأمر الذي ترفضه مبادئ المواطنة الليبرالية، حيث لا يجوز تعريف الأفراد أو تمييزهم بناءً على أصولهم العرقية أو الدينية أو اللغوية، وهو ما جعل من مسألة التعددية الثقافية تحدياً حقيقياً للمواطنة الليبرالية، خاصة في ظل التغيرات السكانية في العالم اليوم التي حولت معظم دول العالم إلى دول متعددة الثقافات.

♦ يمكننا القول - في ضوء ما سبق - إن الحل الأمثل لتلك التحديات، ليس

بتغيير طبيعة مفهوم المواطنة الليبرالى، وإنما طريقة تطبيق المبادئ التى يتألف منها.

فأزمة النسوية الحقيقية - مثلاً - تكمن فى النظرة الدونية التى يوجهها المجتمع للمرأة، حيث لا تزال الغالبية من المواطنين (ذكوراً وأنثاء) متشككة فى قدرة المرأة على أن تمارس المواطنة، فلا تزال صورة المواطن فى ذهن المجتمع مقتصرة على الرجل فقط. وبذلك يصبح المطلوب هو محاربة النظرة الدونية للمرأة عن طريق تفعيل مشاركتها فى العملية السياسية بشكل تلقائى - غير مفقّل - عن طريق حث المزيد من النساء على العمل العام والترشح للوظائف العامة مما يبرز النماذج الناجحة منهن، وهو ما سيؤدى إلى خلق رأى عام يدافع عن قدرة المرأة على مضاهاة الرجل، ولا يكون ذلك بصنع نموذج استثنائى للمواطنة يلائم المرأة، أو بمنحها حقوقاً استثنائية أو امتيازات خاصة لن يكون لها معنى فى ذهن المجتمع سوى أن المرأة قد عجزت عن ممارسة مواطنتها بالتساوى مع الرجل؛ فتم استثناءها من منافستها، فنكون بذلك قد رسمنا لدونية المرأة بدلاً من أن نحاربها.

كذلك فإن أزمة التعددية الثقافية تكمن فى شعور الأقليات الثقافية بأن بقاياتهم تُعامل بشكل غير عادل مما يجعلها مهددة بالزوال فى مواجهة الثقافة السائدة.

والسبب فى ذلك يرجع إلى تبنى الدولة لثقافة الأغلبية بوصفها الثقافة الرسمية المعبرة عن الدولة، والصواب أن تُخرج الدولة موضوع الهوية الثقافية خارج إطار تعاملها مع المواطن؛ أى أن يعترف مفهوم المواطنة بوجود التنوع الثقافى لكنه يعتبره خارج نطاق موضوعاته، فتصبح قضية الاختلافات الثقافية غير مرتبطة بمفهوم المواطنة، مثلها فى ذلك مثل

العقيدة أو لون البشرة أو غيرها من الاختلافات الموجودة بين المواطنين، على أن يترك أمر الانتماء والأخذ بثقافة دون أخرى لاختيار المواطنين أنفسهم، وبالتالي يصبح نمو أو انحسار أى ملمح من الملامح الثقافية فى المجتمع بإرادة الأفراد واختيارهم، وهو ما يتوافق مع المبادئ الليبرالية الفردية.

♦ إن التحديات السابقة التى يعيشها مفهوم المواطنة اليوم تجعلنا نرى مدى بُعد هذا المفهوم عن الكمال، وذلك عكس ما تروج له الأيديولوجيا الليبرالية، ومن ثم فهو يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة للوصول به إلى أقرب شكل من أشكال الكمال، وهو ما يُعد تحدياً حقيقياً اليوم فى ظل ما يشهده العالم من تغيرات جغرافية وسكانية وبيئية غيرت من طبيعة الظروف التى نشأ هذا المفهوم فى ظلها.

س6: ما تعريف العولمة؟ وما طبيعة علاقتها بمفهوم المواطنة؟ وما الآثار المترتبة على هذه العلاقة؟

إن العولمة نظام جديد لإدارة العلاقات بين الدول، وذلك بدلاً من النظام التقليدى الذى كان من السهل مواجهته والتحكم فيه من جانب الدولة. ويهدف هذا النظام إلى نشر الفكر الرأسمالى فى جميع أنحاء العالم، مستعيناً فى ذلك بالتكنولوجيا المتطورة والشركات العابرة للقوميات والمنظمات الدولية.

♦ ترتبط ظاهرة العولمة بمفهوم المواطنة من خلال المفهوم العولمى للمواطنة الذى تم طرحه فى السنوات الأخيرة كبديل محتمل للمفهوم التقليدى للمواطنة الذى لم يعد يتماشى مع الظروف الجديدة التى نتجت عن تطبيق نظام العولمة. والمواطنة العولمية تتاصر فكرة تخطى حدود الدولة الجغرافية والسياسية وتحد من سيادتها على مواطنيها وتقوم على منح الحقوق نفسها لجميع الأفراد فى كل أرجاء العالم بما يعنى التخطى

عن صفة "الحصرية" التى تُعد عنصراً جوهرياً بالنسبة لمفهوم المواطنة. ♦ ونظراً لانفصال المواطنة فى صيغتها العلمية عن الدولة، فلن نحقق المواطنة العلمية على أرض الواقع يقوم بالأساس على سلوك المواطن العلمى، فلا يمكن أن نلاحظها إلا من خلال هذا السلوك اليومى؛ لهذا يصبح من المحتّم على المواطن التقليدى حتى يتحول إلى مواطن علمى أن يتمتع بعدد من الصفات:

(1) أن يكون متخطياً بفكره وطموحه وأهدافه حدود دولته إلى سائر أنحاء العالم.

(2) أن يُعلى من شأن انتمائه للعالم على انتمائه المحدود لأمنه أو دولته أو عقيدته.

(3) أن يتوفر لديه شعور بالعالم ككل واحد، وأن يشارك فى الأحداث العالمية قدر مشاركته فيما يجرى من حوله.

(4) أن يتخلص من الأفكار والأفعال التى تقسم العالم إلى "الأنثا" و"الآخر" وأن يتعامل مع سائر المواطنين للعلميين بالود والحماس نفسه الذى يتعامل به مع من يعتبرهم من أبناء جلدته.

♦ ولا يزال مفهوم المواطنة العلمية قيد البحث، ولا يزال معظم من يعرفونه متشككين فى إمكانية تطبيقه نظراً لحالة الشك والريبة التى تعيشها دول العالم تجاه بعضها البعض. غير أن ما يُدعم طرح هذا المفهوم كبديل محتمل للمواطنة التقليدية أن تلك الأخيرة قد عجزت عن التعامل مع ظاهرة للعلمة من جانب، وعجزت من جانب آخر عن حل أزمة تفكك الدولة القومية اليوم إلى دويلات وانقسام الأمم إلى طوائف ومذاهب على خلفية صراعات دينية وعرقية مما قد يأخذ العالم إلى هاوية للصراع المسلح. وهو ما نراه اليوم يتحقق فى دول البلقان -

والسودان والعراق - وتايوان.

♦ إن ندرة الموارد الطبيعية في العالم اليوم، التي يأتي على رأسها الماء، تُتذر. بأن الصراعات القائمة في العالم ستكون على أساسيات الحياة كالغذاء والماء والطاقة، وأن تلك الصراعات ستزداد حدة وضراوة ما بقى العالم مفتتاً إلى دول وديلات وطوائف وقوميات؛ لهذا تعد فكرة "المواطنة العولمية" وما يصاحبها من التعامل مع خيرات العالم وموارده كشيء مشترك يخص الجميع؛ هي طوق النجاة للبشرية، هذا ولاشك أن تجاهل هذا الواقع مع ما تدل عليه المؤشرات المعاصرة من زيادة رقعة الفقر في العالم ونمو النزعات للطائفية، وظهور العنف بين الأفراد والدول كوسيلة لحل الخلافات؛ قد يؤدي في النهاية إلى 'صراع عولمي' من أجل البقاء والسؤال الآن: لم لا نحول هذا الصراع العولمي من أجل البقاء إلى تعاون عولمي من أجل البقاء طالما أننا على يقين من أن الأزمة قائمة طال للزمن أو قصر؟؟؟

تذييل: للمواطنة في مصر في السنوات الماضية .

سنحاول في هذا القسم أن نجيب عن التساؤل التالي: ما طبيعة الأزمة

التي تعيشها المواطنة في مصر؟

إذا ما حاولنا هنا أن نلقى نظرة سريعة على وضع المواطنة في مصر في ضوء ما سبق ذكره عن معنى المواطنة وأهم ما تركز عليه من مبادئ سياسية، وما تشتمل عليه من حقوق والتزامات، ندرك حجم الأزمة التي يعيشها مفهوم المواطنة على مستوى التطبيق، فمقارنة بسيطة بين ما يقال وما يُطبق بالفعل تُظهر لنا مدى بُعد الواقع السياسي المصري عن أي صورة من صور التفاعل السياسي الصحيح والطبيعي. ويمكننا هنا أن نعرض بعض صور التناقض الواضح بين الأقوال و الأفعال فيما يخص

تطبيق المواطنة في مصر فيما يلي:

♦ على الرغم من أن مصر دولة جمهورية؛ أي أن الشعب فيها هو الذي يحكم، نلاحظ عزوف معظم من لهم حق المشاركة في التصويت عن الذهاب لصناديق الاقتراع في أي انتخابات عامة (رئاسة الجمهورية - البرلمان - المجالس الشعبية المحلية) وذلك وفقاً للأرقام الرسمية(*)، فضلاً عما يشوب تلك الانتخابات من مظاهر العوار وعدم لصحة مثل الباطجة - والتلاعب بالصناديق الانتخابية - وإغلاق اللجان الانتخابية في وجه الناخبين - وظاهرة التصويت الجماعي بأسماء الناخبين (بعضهم من الأموات) - والمشاركة بصفة انتخابية من جانب المرشحين ثم التخلي عنها بعد الفوز مباشرة.. الخ، وغير ذلك من صور التلاعب والغش الكفيلة بإفساد أي انتخابات عامة وتزيف إرادة الناخبين فيها.

♦ يمكننا أن نقول إن المواطنة كثقافة عامة وتوجه سياسي لم يكن لها وجود حقيقي حتى عام 2003، حيث تبنى الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم آنذاك في مؤتمره السنوي الأول فكرة المواطنة ورفع شعار "الفكر الجديد وحقوق المواطن" وهو ما أوحى للجميع ببداية اهتمام الدولة بالمواطنة، خاصة وأن مؤتمر الحزب الذي عقد في الفترة من 26 إلى 28 سبتمبر عام 2003 قد أقر ما يسمى "بوثيقة حقوق المواطنة المصرية" تأكيداً

(*) وفقاً لما ورد بتقرير المجلس القومي لحقوق الإنسان التابع للدولة، فإن نسبة من شاركوا بانتخابات مجلس الشعب عام 2005 هي 23% فقط من إجمالي من لهم حق التصويت. وهي النسبة التي تراها جمعيات المجتمع المدني، وطوائف المعارضة مبالغاً فيها وغير صحيحة، وتقدر النسبة الحقيقية بما لا يتعدى 10% من إجمالي من لهم حق التصويت (للمزيد عن إحصائيات انتخابات مجلس الشعب عام 2005. انظر التقرير السنوي الثاني للمجلس القومي لحقوق الإنسان على الموقع الرسمي للمجلس: www.nchr.org/ar/)

على اهتمامه بمبدأ المواطنة فى السنوات التالية(**) .

غير أن ذلك الاهتمام - ووفقاً للنتائج الملموسة على أرض الواقع - لم يكن أكثر من دعاية انتخابية، وعملية تطوير شكلية لسياسات الحزب، فلو قارنا بين ما تم التعهد به آنذاك وبين ما تم تنفيذه بعد سبع سنوات سنكتشف مدى بُعد المسافة بين الأقوال والأفعال. ففى الكلمة التى ألقاها السيد محمد صفوت لشريف أمين عام الحزب الوطنى عن ورقة نقاش بعنوان "حقوق المواطنة والديمقراطية" يوم 28 سبتمبر عام 2003، قال:

"فإن التزام الدولة بتوفير المناخ والبنية السياسية والتشريعية والإدارية التى تشجع المواطن وتمكنه من ممارسة جميع حقوقه المدنية والسياسية دون تفرقة أو تمييز ودون عقبات إدارية هو ضرورة لتحفيز المواطن على المشاركة السياسية وهو أيضاً حق من حقوق المواطنة"⁽¹⁾.

وهو ما لم يتحقق حتى اليوم، فلا يزال معظم المواطنين الذين لهم حق التصويت عازفين عن المشاركة وفقاً للأرقام الرسمية، ولا يزال من يحاولون من باقى المواطنين المشاركة يعانون أشد المعاناة للوصول لصناديق الانتخاب وممارسة حقوقهم، ولعل ما حدث من مظاهر العنف التى

(**) قام الحزب الوطنى باقتراح تعديل دستوى (شمل 34مادة) وطرح فى استفتاء عام يوم 26 مارس 2007، وقد تم تعديل المادة الأولى من الدستور بإضافة كلمة المواطنة إليها فأصبحت كالتالى:

مادة (1): جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطى يقوم على أساس المواطنة، والشعب المصرى جزء من الأمة العربية يعمل على تحقيق وحدتها الشاملة.

(1) خطاب الأمين العام للحزب عن ورقة نقاش بعنوان "حقوق المواطنة والديمقراطية، المؤتمر السنوى الأول للحزب الوطنى الديمقراطى، 28 - 9 - 2003 (انظر النص الكامل للخطاب على الموقع الرسمى للحزب على شبكة الإنترنت:

http://www.ndp.org.eg/ar/speeches/speech_details.aspx?speechID=78&personID=2

أنت إلى وفاة بعض الناخبين في انتخابات مجلس الشعب عام 2005 ما يدل على مدى عجز الحكومة عن الوفاء بما تعهد به حزبها عام 2003.

♦ اعتمد الحزب الوطني الحاكم في السنوات الأخيرة على الإدلاء بتصريحات ووعود كثيرة تتعلق بتطوير العملية السياسية في مصر بما يخدم المواطن، لكن الواقع يؤكد على أن تلك التصريحات لم تخرج من حيز الأقوال إلى حيز الأفعال إلا فيما ندر؛ فلو أننا نظرنا إلى وثيقة حقوق المواطن المصرية التي أقرها الحزب في مؤتمره السنوي الأول عام 2003، لوجدنا المزيد من الوعود التي لم تنفذ حتى اليوم؛ فقد أجمعت الوثيقة الحقوق التي يجب أن تكون مكفولة للمواطنين فيما يلي:

(الحق في الحياة، الحق في الجنسية، الحق في المساواة، الحق في الملكية الخاصة وممارسة النشاط الاقتصادي، الحق في التعليم، الحق في الرعاية الصحية، الحق في العمل والتمتع بظروف عمل عادلة، الحق في الضمان الاجتماعي، الحق في حرية التفكير وإبداء الرأي، الحق في العقيدة والعبادة، الحق في الانتخاب والتمثيل النيابي، الحق في تكوين الأحزاب السياسية، الحق في تكوين النقابات والجمعيات، الحق في حماية حرمة الحياة الخاصة، الحق في المعاملة الإنسانية الكريمة ومنع التعذيب، الحق في توفير العدالة الناجزة، الحق في التنقل، الحق في تداول المعلومات، الحق في بيئة نظيفة).

وللوهلة الأولى يمكن أن نلاحظ كم الحقوق المذكورة سلفاً التي يفتقدها المواطن المصري على أرض الواقع مثل التعليم الجيد، أو تكوين الأحزاب السياسية، أو الرعاية الصحية، أو منع التعذيب، أو العدالة الناجزة، أو حق العمل، بما يعني عجز الحزب الوطني طوال السبع سنوات الماضية عن احراز أى تقدم ملموس على طريق توفير وتحقيق تلك الحقوق بصورة يشعر

بها المواطن المصرى.

كذلك تظهر حالة للتغيير وللتطوير الشكلى بوضوح فى قضية المحاكم الاستثنائية(*) .

حيث يتأخر الحزب الوطنى الحاكم بإلغاء نوع واحد من تلك المحاكم دون سائر الأنواع الأخرى، وهو الأمر الذى يُظهر شكلية إجراءات التطوير التى يتبعها الحزب فى السنوات الأخيرة. ففى خاتمة "وثيقة حقوق المواطنة المصرية" جاء ما يلى: "وقد ارتكزت سياسة الحزب وحكومته فى مجال حقوق المواطنة على محاور متعددة منها: تطوير البنية التشريعية التى تمس الحقوق الأساسية للمواطن، وإستكمال البنية المؤسسية الكفيلة بضمان هذه الحقوق وتفعيلها وقد تجلّى ذلك فى مبادرات الحزب المتعلقة بإلغاء محاكم أمن الدولة العليا والجزئية"⁽¹⁾.

(*) يوجد بمصر ثلاثة أنواع من المحاكم الاستثنائية هى كالتالى:

- 1) محاكم أمن الدولة: الصادرة بموجب القانون رقم 105 لسنة 1980، وقد تم إلغائها، ونقل صلاحياتها إلى القضاء العادى بقانون 95 لسنة 2003.
- 2) محاكم أمن الدولة طوارئ: وهى المحاكم المشكّلة بموجب قانون رقم 162 لسنة 1958 المسمى بقانون الطوارئ، حيث جاء بالمادة السابعة منه: "تفصل محاكم أمن الدولة للجزئية و العليا فى الجرائم التى تقع لأحكام الأوامر التى يصدرها رئيس الجمهورية أو من يقوم مقامه" (انظر النص للكامل لقانون الطوارئ فى مصادر موسوعة ويكيبيديا: قانون طوارئ مصر).
<http://www.ar.wikisource.org/wiki/>
- 3) المحاكم العسكرية: وهى المشكّلة بموجب قانون الأحكام العسكرية رقم 25 لسنة 1966 حيث تجيز المادة السادسة منه إحالة رئيس الجمهورية منبئين للمحاكمة أمام محكم عسكرية فى حالات الطوارئ.
- (1) انظر النص للكامل لوثيقة حقوق المواطنة المصرية على الموقع الرسمى للحزب الوطنى:
<http://www.ndp.org.eg/ar/>

والحقيقة أن ما قام به الحزب الوطنى هو إلغاء محاكم أمن الدولة عام 2003، لكنه فى الوقت نفسه لم يتحرك لإلغاء "محاكم أمن الدولة طوارئ" أو إلغاء البند الذى يسمح بمحاكمة المدنيين أمام محاكم عسكرية والموجود بقانون الأحكام العسكرية على الرغم من أنه يناقض النص الدستورى (**)، وهو الأمر الذى يدل على شكلية وعدم جدوى إلغاء محاكم أمن الدولة التى قام بها الحزب عام 2003، خاصة مع استمرار حالة الطوارئ فى مصر منذ ثلاثين عاماً تقريباً، مما يعطل تطبيق حقوق المواطنة بالصورة المطلوبة.

♦ أما فيما يتعلق بقضية حقوق المرأة كمواطنة نجد أن الحزب الحاكم يتعامل معها بنفس المنهج الشكلى بدلاً من البحث عن حلول حقيقية لأزمة مواطنة المرأة، كما أنه ظل متناقضاً مع نفسه فى تعامله مع هذه القضية أيضاً؛ فقد قرر الحزب تطبيق نظام الكوطة (الحصة) بتخصيص مقاعد للمرأة فى البرلمان برغم جميع الأسباب الوجيهة التى تمنع تطبيقه. فقد سبق للحزب وأن طبق هذا النظام بموجب قانون رقم 188 لسنة 1979 الذى حكمت المحكمة الدستورية العليا بعدم دستوريته عام 1986 لما فيه من تمييز بين المواطنين الذكور والإناث وهو ما يخالف الدستور.

وقد اعترف الأمين العام للحزب الوطنى بعدم دستورية هذا النظام فى خطاب سابق له فقال: "لكننا نرى فى الوقت نفسه التحدى الكبير الذى نواجهه، تحدى التمثيل النيابى العادل للمرأة، حيث ترجعت نسبة السيدات

(**) جاء فى المادة 68 من الدستور المصرى حول محاكمة المواطنين المدنيين ما يلى:
"التقاضى حق مصون ومكفول للناس كافة، ولكل مواطن حق الإلتجاء إلى قاضيه الطبيعى، وتكفل الدولة تقرير جهات القضاء من المتقاضين وسرعة الفصل فى القضايا، ويحظر للنص فى القوانين على تحصيل أى عمل أو قرار إدارى من رقابة القضاء".

إلى إجمالي الأعضاء من حوالى 7,9% فى عام 1984، إلى 1,6% فقط عام 2000. ونحن ندرك أن السبب الأساسى لهذا التراجع كان بسبب التزام الدولة بتنفيذ أحكام المحكمة الدستورية العليا التى حكمت بعدم دستورية تخصيص مقاعد للمرأة⁽¹⁾.

فإذا بالحزب يعود من جديد ويقرر تطبيق نظام الكوّة فى انتخابات مجلس الشعب التى أجريت فى نوفمبر 2010 متجاهلاً حكم المحكمة الدستورية، ليس لشيء سوى السعى لزيادة المقاعد التى تشغلها نساء فى البرلمان، بغض النظر عن مدى جدوى هذا النظام فى تفعيل ممارسة المرأة أو تنمية قدرتها على التنافس العادل داخل الحياة السياسية. فنظام الكوّة ما هو إلا عملية تمييز يتم لصالح المرأة، مما يعنى اعترافاً بعدم قدرتها على خوض المنافسة الانتخابية دون مساعدة. والغريب أنّ الحزب الذى يفعل ذلك بدعوى تنشيط دور المرأة ومشاركتها فى الحياة السياسية لم تقم حكومته بالإستعانة سوى بثلاث وزيرات فقط، لا تشغل أى منهن وزارة سيادية.

◆ كذلك من بين الصور المعبرة عن أزمة المواطنة والتى تتدرج ضمن حالة التناقض بين النظر والتطبيق، حالة التعددية الحزبية وتداول السلطة. حيث تعيش المواطنة فى مناخ سياسى عام غير صحى بالمرّة، فمنذ بداية تجربة التعددية الحزبية لأول مرة منذ قيام الجمهورية فى فترة السبعينيات من القرن الماضى، لا يوجد سوى حزب واحد يمارس ولاية السلطة دون باقى الأحزاب وهو الحزب الوطنى بما يجعل الحديث عن مبدأ تداول السلطة أمراً بلا معنى. فكل أحزاب المعارضة الموجودة لم تخض تجربة ممارسة الحكم، وفى المقابل فإن الحزب الوطنى أيضاً لم

(1) خطاب السيد محمد صفوت الشريف أمين عام الحزب الوطنى أمام مؤتمر "المرأة والمواطنة والديمقراطية" بتاريخ: 27 يناير 2003م. (انظر النص الكامل على موقع الحزب الوطنى <http://www.ndp.org/ar/>).

يجلس يوماً على مقاعد المعارضة، مما يجعل التجربة لديمقراطية لكل منهم ناقصة لأن الحكم الديمقراطي يفترض القدرة في الأحزاب على الحكم والمعارضة أيضاً، وهو الأمر الذي يَكْمُنُ بالتجربة والممارسة لكل منهما، وهو ما لا تُكفِّه الظروف السياسية في مصر حتى الآن. الأمر الذي يمكن سلباً على المواطن نفسه. حيث يفقد الثقة في إمكانية التغيير، أو في قدرته على معاقبة الحكومات المتقاعسة بعدم معلومة انتخاب حزبها كما هو الحال في جميع الدول الديمقراطية. وهو ما يؤكد لدى المواطن - مرور الوقت - نوعاً من السلبية وعدم الرغبة في المشاركة التي تؤدي بدورها إلى انتشار حالة الوعي السياسي بين المواطنين مما يتسبب في النهاية في القضاء على المنظومة الديمقراطية برمتها أو على الأقل يجعلها فارغة من محتواها.

• ولكي نتخطى الموانع في مصر لزماتها، وتنتشر بين المواطنين ثقافتها، ينبغي أولاً وقبل كل شيء إصلاح المنظومة السياسية بأكملها، ووضع الاحتمالات الدستورية والتشريعية التي تكفل عدم التلاعب بمنظومة العمل السياسي لتحقيق أي أغراض خاصة. ويمكننا أن نقترح هنا بعض الخطوات التي نراها ضرورية في هذا الاتجاه:

(1) إجراء التعديلات الدستورية التي تكفل تداول السلطة لكافة المناصب التي يتم شغلها بالانتخاب، بحيث يسمح ذلك بوجود حد أقصى لتولي المناصب العامة.

(2) تخفيف الإجراءات الدستورية والتشريعية التي تضمن نزاهة الانتخابات وعدم تزيف إرادة المواطنين، كما تضمن سهولة وصول المواطن لصندوق الانتخاب وممارسة دوره في حكم دولته.

(3) السماح بتأسيس الأحزاب على اختلافها دون وضع العراقيل أمام من يرغب في تأسيس حزب سياسي طالما استوفى الحد الأدنى من أعداد

المؤسسين، وهو ما يضمن وجود منفذ شرعى للتعبير عن التوجه السياسى للمواطنين، بدلاً من انضمامهم إلى جماعات غير قانونية قد تكون لها أهداف تتأهض السلام الاجتماعى.

(4) ترسيخ مبدأ سيادة القانون بتطبيقه على كافة المواطنين بغض النظر عن الاختلافات الموجودة بينهم، وبالإلتزام بتنفيذ أحكام القضاء على كافة مؤسسات الدولة دون إرجاء.

(5) إرساء مبدأ للشفافية وحرية تدلول المعلومات بشكل يسمح بمراقبة أداء الحكومة والمسؤولين بوجه عام.

(6) محاربة الفساد المالى والإدارى فى جميع أجهزة الدولة، وإمكانية محاكمة المسؤولين والموظفين العموميين أثناء قيامهم بمهام وظائفهم مما يشكل وسيلة ردع لكل شاغى المناصب العامة عن الإرتلاقي فى هالوية للتلاعب بالمال العام أو سوء استخدام السلطة.

يمكننا أن نقول إن تلك الخطوات من شأنها - إذا طبقت - أن تُعلى من قيمة المواطن وفرديته فى المجتمع، بحيث تعود إليه السيادة الحقيقية المسلوبة منه، ويصبح هو الحاكم الحقيقى لدولته، وهو ما سيؤدى إلى تنامى شعوره بالمسؤولية والرغبة فى المشاركة وثقته فى قدرته على إحداث الفارق فى الحياة السياسية، وبالتالي زيادة رغبته فى المتابعة لما يجرى من أحداث على الساحة السياسية مما يزيد بدوره من وعيه السياسى الذى يمكنه من اتخاذ القرار الملائم عند اختياره لمن ينوب عنه فى حكم دولته، وبذلك تكون مواطنته متحققة عبر مشاركته الفعالة على أرض الواقع، وليس فقط فى الشعارات الرنانة والخطب الجوفاء ...



المصادر والمراجع

أولا - المصادر العربية والمترجمة:

(أ) المصادر العربية:

- 1 - ابن تيمية، الخلافة والملك: من رسائل شيخ الإسلام، تحقيق: حماد سلامة، ط2، مكتبة المنار، للزرقاء، 1994.
- 2 - عبد الرحمن الشيزرى، للمنهج المملوك فى سياسة الملوك، مكتبة المنار، للزرقاء، 1987.

(ب) المصادر المترجمة:

- 3 - أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفى السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947.
- 4 - أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة: شوقي داود تمرار، الأهلية للنشر، بيروت، 1994.
- 5 - آلان تورين، ماهى الديمقراطية: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟ ترجمة: حسن قبيسي، ط2، دار المساقى، بيروت، 2001.
- 6 - الكسى دو توكفيل، الديمقراطية فى أمريكا، ترجمة: أمين مرمى قنديل، ط2، داركتابى، القاهرة، 1984.
- 7 - توماس فريدمان، السيارة ليكساس وشجرة الزيتون: محاولة لفهم العولمة، ترجمة: إيلي زيدان، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- 8 - جان جاك روسو، العقد الاجتماعى، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2000.
- 9 - _____، أحلام يقظة جوال منفرد، ترجمة: ثريا توفيق، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006.

- 10- جون ديوى، الفردية قديماً وحديثاً، ترجمة: خيرى حماد، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2001.
- 11- جون ستيوارت ميل، استعباد النساء، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1998.
- 12- _____، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام وميشيل ميتياس، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1996.
- 13- _____، الحرية، ترجمة: طه السباعى، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1996.
- 14- سبينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفى، ط4، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1997.
- 15- عمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006.
- 16- ف. أ. هايك، الطريق إلى العبودية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، القاهرة، 1994.
- 17- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة: حسين أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1993.
- 18- نيقولا مكيافيللى، المطارحات، ترجمة: خيرى حماد، ط3، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1982.
- 19- هارولد لاسكى، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة: عز الدين محمد حسين، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1965.
- 20- هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1996.

ثانياً - المراجع العربية والمترجمة:

(أ) المراجع العربية:

- 21 - أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1997.
- 22 - اسماعيل على سعد، المجتمع والسياسة، دراسات فى النظريات والمذاهب والنظم، دار المعرفة للجامعة، الإسكندرية، 1999.
- 23 - أشرف منصور، الليبرالية الجديدة: جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2008.
- 24 - السيد ياسين، العولمة والطريق الثالث، ميريت للنشر، القاهرة، 1999.
- 25 - _____، المواطنة فى زمن العولمة، المركز القبطى للدراسات الاجتماعية، القاهرة، 2000.
- 26 - توفيق حسن فرج، القانون الرومانى، الدار الجامعية للنشر، بيروت، 1985.
- 27 - حازم الببلاوى، عن الديمقراطية الليبرالية: قضايا ومشاكل، دار الشروق، القاهرة، 1993.
- 28 - حسن شحاته سغان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959.
- 29 - حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأجلو، القاهرة، 1986.
- 30 - زكريا طاحون، بيئات ترمقها العولمة، جمعية المكتب العربى للبحوث والبيئة، القاهرة، 2003.
- 31 - سلمى حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 1988.
- 32 - سيد أحمد الناصرى، تاريخ الإمبراطورية الرومانية السياسية والحضارى، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1991.

- 33 - عبد الحميد الشواربي، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1987.
- 34 - عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971.
- 35 - عزمى إسلام، جون لوك، مكتبة الأسرة، للقاهرة، 2006.
- 36 - على خليفة الكواري، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001.
- 37 - على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000.
- 38 - فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى: دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
- 39 - فضل الله اسماعيل، العولمة السياسية: انعكاساتها وكيفية التعامل معها، مكتبة بستان المعرفة، كفر الدوار، 2000.
- 40 - فايد دياب، المواطنة والعولمة: تساؤلات الزمن الصعب، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 2007.
- 41 - كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية: من بداية الدولة النبوية وحتى نهاية الدولة العثمانية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2002.
- 42 - ماهر عبد القادر وحربى عباس عطيتو، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د. ت).
- 43 - محمد امحزون، العولمة بين منظورين، دار السلام للنشر، القاهرة، 2008.
- 44 - محمد عطية الأبراشي، أصول التربية المثالية في "إميل" لجان جاك روسو، دار للكتاب العربى، القاهرة ، 1967.

- 45 - محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ط5، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1972.
- 46 - _____، تاريخ الفكر الفلسفى: أرسطو والمدارس المتأخرة، ط3، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1972.
- 47 - محمد على الصافورى، نظرات فى نشأة الديمقراطية الأثينية القديمة وتطورها، الولاء للطبع والتوزيع، شبين الكوم، 1992.
- 48 - محمد كريم، تاريخ الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، دار الريف للطباعة والنشر، صيدا، 1990.
- 49 - محمد محمود ربيع، الفكر السياسى الغربى، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994.
- 50 - ممدوح محمود منصور، العولمة: دراسة فى المفهوم والظاهرة والأبعاد، ط2، اليكس لتكنولوجيا المعلومات والنشر، الإسكندرية، 2004.
- 51 - منذر الشاوى، للدولة الديمقراطية فى الفلسفة السياسية والقانون، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2000.
- 52 - نوال السعداوى، الأنثى هى الأصل، دار المستقبل، القاهرة، 1990.
- 53 - _____، عن المرأة، دار المستقبل العربى، القاهرة، 1988.
- 54 - هيثم مناع، للمواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، 1997.
- 55 - وداد يوسف كمال، العولمة بين الماضى والحاضر، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.

(ب) المراجع المترجمة:

- 56 - إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966.
- 57 - أنتوني جيننز، الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة: زايد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1996.
- 58 - أنطوني دى كرسبى وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: نصار عبد الله، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1996.
- 59 - أ.هـ. جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة: عبد المحسن الخشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976.
- 60 - جاك دونللى، حقوق الإنسان العالمية بين النظرية والتطبيق، ترجمة: مبارك على عثمان، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006.
- 61 - جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة: حسن جلال العروسى، ج2، دار المعارف، القاهرة، 1964.
- 62 - _____، تطور الفكر السياسى، ترجمة: راشد البراوى، ج3، دار المعارف، القاهرة 1971.
- 63 - جون بيليس، عولمة السياسة العالمية، ترجمة: مجموعة باحثين، مركز الخليج للأبحاث، دبي، 2004.
- 64 - جون جراى، الفجر الكاذب: أوهام للرأسمالية العالمية، ترجمة: أحمد فؤاد بليغ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2008.
- 65 - جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ترجمة: عزرا مرجان، دار الثقافة، القاهرة، 1990.
- 66 - جون ماكورى، الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1986.

- 67 -ريان فوت، النسوية والمواطنة، ترجمة: أيمن بكر وسمر الشيشكلي، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2005.
- 68 -سارة جاميل، للنسوية وما بعد النسوية، ترجمة: أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
- 69 -سارة. م إيفانز، الحرية ونضال المرأة الأمريكية، ترجمة: أميرة فهمي، الدار للدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992.
- 70 -ستيفن ديلو، للتفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة: علا أبو زيد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
- 71 -سوزان مولر أوكين، للنساء في الفكر السياسي الغربي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2005.
- 72 -كلايف بل، المندنية، ترجمة: محمود محمود، مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، (د.ن)
- 73 -كلود نيكوليه والآن ميشيل، شيشرون، ترجمة: محمد نبيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982.
- 74 -ناى بنسادون، حقوق المرأة منذ البداية حتى أماننا، ترجمة: وجيه البعيني، دار عويدات، بيروت، 2001.

ثانياً - الموسوعات والمعاجم المتخصصة:

(أ) الموسوعات والمعاجم العربية:

- 75 -إبراهيم منكور وآخرون، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975.
- 76 -ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، 1984.
- 77 -أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ط2، مكتبة لبنان، بيروت، 1986.
- 78 -جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.

- 79 - حارث سليمان الفاروقي، المعجم القانوني، دار للنشر الليبية، طرابلس، 1962.
- 80 - رجب بوديوس، القاموس السياسي، للدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس، 2003.
- 81 - عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000.
- 82 - _____، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
- 83 - على الدين هلال وآخرون، معجم المصطلحات السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 2001.
- 84 - محمد عزيز شكري، الموسوعة العربية، هيئة للموسوعة العربية، دمشق، 2005.
- 85 - مصطفى عبد الله الخضير، موسوعة علم السياسة: مصطلحات مختارة، ط2، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، طرابلس، 2004.
- 86 - معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربي، دار إشبيلية، دمشق، 1988
- (ب) الموسوعات والمعاجم المترجمة:**
- 87 - أوليفيه دوهاميل وإيف ميني، المعجم للمستوى، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.
- 88 - جوردن مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة: محمد محي الدين وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001.
- 89 - جيرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998.

90 - ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة: عادل الهواري
ومعد مصلوح، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، 1994.

رابعاً - المصادر الأجنبية:

- 1 - Aristotle, "On The Generation of Animals", Trans. by: Arthur Platt, Kessinger Publishing, New York, 2004.
- 2 - Astell (Mary), "A Serious Proposal to The Ladies", Broadview Press, Buffalo, 2002.
- 3 - Augustin, St., "City of God", Trans. by: Henery Bettenson, Penguin Classics, London, 2003.
- 4 - Beauvoir (Simone de), "The Second Sex", Trans. by: Howard. M. Parshly, Vintage Books, New York, 1989.
- 5 - Bodin (Jean), "On Sovereignty: Six Books of The Commonwealth", Trans. By: M. J. Tooley, Blackwell, Oxford, 1955.
- 6 - Brutus (Stephanus Junius), "Vindiciae Contra Tyrannos", edit. By: George Garnett, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- 7 - Cicero, "On Duties", edit. By: M. T. Griffin & M. Atkins, 19th (ed), Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- 8 - Epictetus, "The Discourses", Trans. by: George Long, Bibliobazaar, New York, 2008.
- 9 - Friedan (Betty), "The Feminine Mystique", W.W.Norton & co., Inc., New York, 2001.
- 10 - Hayek (Friedrich A.), "The Constitution of Liberty", University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- 11 - Hobbes (Thomas), "The Collected English Works Of Thomas Hobbes", edit by: William Molesworth, Routledge & Thoemmes Press, London, 1997.
- 12 - Kymlicka (will), "Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights", Oxford University Press, New York, 1995.

- 13 - _____, "Liberalism, Community , And Culture", 2nd (ed), Oxford University Press, Oxford& New York, 1991.
- 14 - Kymlicka, W. & Norman, W., "Citizenship in Diverse Societies", Oxford University Press, Oxford& New York, 2000.
- 15 - Locke (John), "The Works of John Locke", 12th (ed), J. Rivington& others Co., London, 1824.
- 16 - _____, "An Essay Concerning Human Understanding", 30th (ed), William Tegg& CO. Cheapsids, London, 1849.
- 17 - Luther (Martin), "A Treatise On Good Woks", Bibliobazaar, LLC. Charleston, 2008.
- 18 - Marshall, T. H, "Citizenship and Social Class", Cambridge University Press, London, 1950.
- 19 - Marsilius of Padua, "The Defender of The Peace", Trans. By: Annable Brett, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- 20 - Mill, J. S., "Utilitarianism, Liberty& Rebrepresentative Government" ,Wild Side Press, LCC., Maryland, 2007.
- 21 - Montesquieu, "The Spirit of The Laws", Tras. By: A. M. Cohler, 2nd(ed), Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- 22 - Paine (Thomas), "Rights of Man", Dover Thrift, Inc., New York, 1999.
- 23 - Rawls (John) "A Theory of Justice", Harvard University Press, New York, 1971.
- 24 - Rousseau (Jean Jacques), "Emile", Trans. by: Barbara Foxley, Kessinger Publishing, New York, 2004.
- 25 - Smith (Adam), "The Wealth of Nations", Everyman's library, London, 1991.
- 26 - Wollstonecraft (Mary), "A Vindication of The Rights of Woman" 2nd (ed), Courier Dover Publications, New York, 1996.

خامساً - المراجع الأجنبية:

- 27 - Albrow (Martin), "The Global Age", Sanford University Press, Sanford, 1996.
- 28 - Aleinikoff, A. & Klusmeyer, D. (eds), "Citizenship Today: Global Perspectives And Practices", Carnegie Endowment For International Peace, New York, 2001.
- 29 - Allen (John William) , "A History of Political Thought in The Sixteenth Century" Taylor & Francis Group, London, 1977.
- 30 - Barry (Norman P.), "An Introduction To Modern Political Theory", 3rd (ed), Macmillan Press Ltd., London, 1995.
- 31 - Bell (Linda A.), "Visions of Women: Being Fascinating Anthology With Analysis of Philosophers, Views of Women From Ancient to Modern Times", Humana Press, New Jersey, 1983.
- 32 - Benhabib(seyla), "Transformation of Citizenship: Dilemmas of The Nation state in The Era Of Globalization", Uitgeverij Van Gorcum, Netherlands, 2001.
- 33 - Blmer, M. & Rees, A. M, "Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T. H. Marshall", Routledge, London & New York, 1996.
- 34 - Bock, G. & James, S. , "Beyond Equality And Difference", Routledge, London & New York, 1992.
- 35 - Bryson (Valerie), "Feminist Political Theory" , Macmillan Press, London, 1992.
- 36 - Butler, J. & Scott, J. W., "Feminist Theorize The Political", Routledge, London& New York, 1992.
- 37 - Canning (Joseph), "A History of Medieval Political Thought", Routledge, London& New York, 1996.
- 38 - Carter (April), "The political Theory of Global Citizenship" Routledge London& New York, 2001.

- 39 - Catlin (George), "A History of The Political Philosophers" George Allen & Unwin Ltd., London, 1950.
- 40 - Connell (Raewyn), "Gender: Short Introductions" 2nd (ed), Polity Press, Cambridge, 2009.
- 41 - Coppock (Vicki) & Others, "The Illusions of Post-feminism", Taylor& Francis, London, 1995.
- 42 - Damrosch (Leo), "Jean - Jacques Rousseau: Restless Genius", Houghton Mifflin Harcourt, New York, 2007.
- 43 - Dower, N. & Williams, J. (eds), "Global Citizenship: A Critical Introduction", Routledge, London& New York, 2002
- 44 - Duby (Georges)& Perrot (Michelle) G. edit, "A History of Women in The West", 3rd (ed), Belknap Press, Cambridge& London, 1998.
- 45 - Dwyer (Peter), "Understanding Social Citizenship: Themes and Perspectives for Policy and Practice", Policy Press, London, 2004.
- 46 - Faulk (Keith), "Citizenship", Routledge, London& New York, 2000.
- 47 - Fukuyama(Francis), "America at Crossroads: democracy, Power and The Neoconservative Legacy", Yale University Press, New York, 2003.
- 48 - Goldberg (David Theo), "Multiculturalism", Blackwell, Oxford, 1994.
- 49 - Gray (John), "Liberalism", 2nd (ed), Open University Press, Buckingham, 1995.
- 50 - Gurevich, A., "The Origins of European Individualism", Blackwell Publishers, Oxford, 1995.
- 51 - Heater (Derek Bengamin), "A Brief History of Citizenship", Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.

- 52 - _____, "Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics, And Education", Manchester University Press, Manchester, 2004.
- 53 - _____, "World Citizenship: Cosmopolitan Thinking and Its Opponents", Continuum, London, 2002.
- 54 - Heywood (Andrew), "Key Concepts in Politics", Mcmillan Press, London, 2000.
- 55 - _____, "Political Ideas and Concepts: An introduction", Macmillan, London, 1994.
- 56 - Holmes (David), "Virtual Politics: Identity, And Community in Cyberspace", Sage Publications, London , 1997.
- 57 - Hopkins, A. G, "Globalization In World History", W. W. Norton & Company., New York, 2002.
- 58 - Hudson(Wayne) & Slaughter (steven), "Globalization and Citizenship: Transnational Challenge", Routledge, London& New York, 2007.
- 59 - Iisn, E. & Turner B. S, "Handbook Of Citizenship Studies", Sage Publications, California, 2002.
- 60 - Johansen, K. F, "A History of Ancient Philosophy: From The Beginnings to Augustine", Trans. By: Henrik Rosenmeier, Routledge , London& New York, 1998.
- 61 - Jones (Henry), "The Principles of Citizenship", Macmillan, London 1919.
- 62 - Lentner (Howard H.), "Power and Politics in Globalization: The Indispensable state", Routledge, London& New York, 2004.
- 62 - Linklater (Andrew), "Critical Theory and World Politics: Citizenship, Sovereignty, and Humanity". Routledge, London& New York, 2007.
- 64 - Lister (Ruth), "Citizenship: Feminist Perspectives", Macmillan, London, 1997.

- 65 - Macridis, R. C& Burg, S. L, "Introduction to Comparative Politics", 2nd (ed), Harper Collins Publishers, New York, 1996.
- 66 - Magnetite (Paul) & Long (Katya), "Citizenship: The History Of An Idea", Trans. By Katya Long, 2nd (ed), E. C. P. R Press. London, 2005.
- 67 - Mazlish (Bruce), The New Global History" , Routledge, London& New York, 2006.
- 68 - Mooney (Annabelle) & Evans (Betsty), "Globalization: The Key Concepts", Routledge, London& New York, 2007.
- 69 - Morris (Lydia), "Dangerous Classes: The Under - Class and Social Citizenship", Routledge, London & New York, 1994.
- 70 - Mossberger, K. & Tolbert (Caroline J.), "Digital Citizenship: The Internet, Society, and Participation", M. I. T Press, Massachusetts, 2008.
- 71 - Oakeshott, M., "Morality and Politics In Modern Europe" Yale University Press, New York& London, 1993.
- 72 - O'Byrne (Darren J), "The Dimensions of Global Citizenship: Political Identity Beyond The Nation - State", Routledge, London & New York, 2003.
- 73 - Pandey (Rekha), "Women, From Subjection to Liberation", Mittal Publications, Delhi, 1989.
- 74 - Pateman (Carole), "The Disorder of Women", Polity Press, Cambridge. 1989.
- 75 - _____, "Participation and Democratic Theory", 7th (ed), Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- 76 - Pierson (Christopher), "The Modern State", Routledge, London & New York, 1996.

- 77 - Radford (Robert T.), "Cicero: A Study in The Origins of Republican Philosophy", Rodopi, New York, 2002.
- 78 - Ranney (Austin), "Governing and Introduction to Political Science", 6th (ed), Prentice Hall Inc. New Jersey, 1993.
- 79 - Rogers (Mary F.) "Multicultural Experience.. Multicultural Theories", MacGraw – Hill, Inc. New York, 1996.
- 80 - Sargent, L.T, "Contemporary Political Ideologies", 10th (ed), Wadsworth Publishing Co., Belmont, 1996.
- 81 - Sarker (Suni Kumar), "A Companion to E. M. Forster", Vol 1, Atlantic Publishers & Distributors Ltd., New Delhi, 2007.
- 82 - Schaeffer (Robert k.), "Understanding Globalization", 2nd (ed), Rowan & Littlefield Publishers, Inc. Oxford, 2007.
- 83 - Schattle (Hans), "The Practices of Global Citizenship", Rowan & Littlefield Publishers, Inc. New York, 2008.
- 84 - Schlereth (Thomas), "The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought: Its Form and Function in The Ideas of Franklin, Hume, and Voltaire, 1694-1790", University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.
- 85 - Scholte (Jan Aart), "Globalization: A Critical Introduction", 2nd (ed), Palgrave Macmillan, New York, 2005.
- 86 - Sellars (John), "Stoicism" , University of California Press California, 2006.
- 87 - Shively (W. Phillips)" Power and Choice: An Introduction to Political Science", 7th (ed), MacGraw-Hill, New York, 2001.
- 88 - Soysal (Yasemin), "Limits of Citizenship", University of Chicago Press, Chicago, 1994.

- 89 - Steenbergen (Bart Van), "The Condition of Citizenship", Sage Publications, London, 1994.
- 90 - Tasker (Yvonne) & Negra (Diana), "Interrogating Post-Feminism: Gender and The Politics of Popular Culture". Duke University Press, Durham, 2007.
- 91 - Thucydides, "History of The Peloponnesian War", Trans. By: Steven Lattimore, Hackett Publishing Co. Inc., New York, 1998.
- 92 - Tilly (Charles), "Citizenship, Identity, And Social History", University Press Of Cambridge, Cambridge, 1996.
- 93- Trotman (C. James), "Multiculturalism: Roots and Realities". Indiana University Press, New York, 2002.
- 94 - Trouille (Mary Seidman), "Sexual Politics in The Enlightenment: Women Writers Read Rousseau", State University of New York Press, Albany, 1997.
- 95 - Turner (Bryan S.) & Hamilton (Peter), "Citizenship: Critical Concepts", Routledge, London & New York, 1997.
- 96 - Williams (Helen Maria), "Letters Written In France", Broadview Press, Canada, 2001.
- 97 - Young (Iris M.), "Justice and The Politics of Difference", Princeton University Press, Oxford & New York, 1990.

سادساً - الموسوعات والمعاجم الأجنبية:

- 98- Collier's Encyclopedia, edit. By: Lauren S. Bahr, 48th (ed), Vol: 14, P. F Collier, New York, 1997.
- 99- Encyclopaedia of Government and Politics, edit, By: Hawkesworth, M. Vol:1, Routledge, London & New York, 1992.
- 100- Encyclopaedia of Political Thought, edit By: G. W. Sheldon, Facts Inc. New York, 2001.

- 101 - Historical Dictionary of The Enlightenment, Edit. by: Harvey Chisick, Scarecrow Press, Mary Land, 2005.
- 102- International Encyclopedia of The Social & Behavioral Sciences, Edit. By Neil. J. Smelser & Paul B. Baltes, Vol:15, Elsevier Science Ltd, Oxford& New York, 2001.
- 103 - Macmillan Contemporary Dictionary, Edit By: William D. Halsey, Macmillan Publishing Co., New York, 1979.
- 104- Oxford Dictionary of Sociology, edit By: Gordan Marshall, 2nd(ed), Oxford University Press, Oxford& New York 1998.
- 105- Routledge Encyclopedia of Philosophy, edit By: Edward Craig, Vol: 2, Routledge, London & New York, 1998.
- 106 - Routledge International Encyclopedia of Women, G. edit: Cheris Kramarae & Dale Spender, Vol: 2, Routledge, London & New York, 2000.
- 107 - The Cambridge Dictionary of Philosophy edit. By: Robert Audi, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- 108 - The Dictionary of Feminist Theory, Edit. by: Maggie Humm, 2nd (ed), Prentic Hall/Harvester Wheat Sheaf, London & New York, 1995.
- 109 - The New Encyclopaedia Britannica, 15th (ed), Vol: (3) (5) (7) (19), Encyclopaedia Britannica Inc. London, 2002.
- 110- The Oxford Companion To Politics of The Word, Edit. By: J. Krieger, 2nd (ed), Oxford University Press, Oxford& New York, 2001.
- 111 - The Oxford English Dictionary, edit. By J. A. Simpson & E. S. C Weiner, 2^{ne} (ed), Vol: VI, Clarendon Press, Oxford, 1991.

- 112- The Routledge Dictionary of Politics, edit by: D. Robertson. 3rd (ed), Routledge, London & New York, 2004.
- 113- The Social Science Encyclopedia, edit. by: Adam Kuper & Jessica Kuper, 2nd (ed), Routledge, London & New York, 2001.
- 114- Woman Words: A Dictionary of Words About Women, Edit. By: Jean Mills, The Free Press-Macmillan, Inc. New York, 1992.
- 115- York Dictionary of Law, edit By: P. H. Collin, 2nd (ed), York Press, York City, 1992.



ثبت بالمصطلحات

(A)

1 - الأمريكية Americanization

مصطلح يعنى (داخل الولايات المتحدة) تتدف المهاجرين إلى الولايات المتحدة بالثقافة الأمريكية، بينما يعنى (خارج الولايات المتحدة) نفوذ وسيطرة الولايات المتحدة الثقافية، ويستخدم بمعنى سلبي للتعبير عن الهيمنة الثقافية الأمريكية التي تهدف إلى محو الثقافات المحلية للبلدان الأخرى.

2 - الاستيعاب Assimilation

مصطلح كان سائداً للتعبير عن عملية قبول المهاجرين في بلد ما بعد إعادة تشكيل ثقافتهم الأصلية لتلائم الثقافة السائدة في هذا البلد.

(B)

3 - للتعميد Baptism

طقس مسيحي يمثل دخول الإنسان الحياة المسيحية، وهو أحد الأسرار الكنسية المعروفة.

4 - البرجوازية: Bourgeoisie

هي الطبقة الاجتماعية التي تقوم على امتلاك رؤوس الأموال عبر التجارة والصناعة والإنتاج بشكل أساسي مستعينة في ذلك بالطبقات العاملة وقد تكونت في فترة العصور الوسطى المتأخرة، وكان لها الدور الأبرز فيما بعد عصر النهضة في أوروبا.

(C)

5 - الرأسمالية Capitalism

نظام اقتصادي يقوم على الملكية الفردية لرؤوس الأموال داخل الدولة، ويدافع عن فكرة عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وترك الاقتصاد يُسير نفسه بنفسه بناءً على قاعدة المنفعة الفردية، وهو ما

The Free Market الحرية السوق

Citizenship 6 - المواطنة

هى المكانة التى يحوزها الفرد داخل دولته ويترتب عليها مجموعة من الحقوق والالتزامات، وذلك على أساس قاعدة قانونية تربط بين المواطن والدولة من جانب والمواطن وسائر المواطنين من جانب آخر. وهى تعبير عن مشاركة الفرد فى حكم دولته عبر تمتعه بحقوقه والتزامه بمسؤولياته.

City-State 7 - دولة المدينة

نظام للحكم كان شائعاً فى العصور القديمة؛ خاصة عند اليونان وعند الرومان فترة الجمهورية، حيث تتكون الدولة من مدينة واحدة تحكم نفسها بنفسها، ويكون ذلك غالباً بالمشاركة المباشرة للشعب، مثلما كانت الحال فى كل من "أثينا"، و"روما"

Civil Liberties 8 - الحريات المدنية

مصطلح يشير إلى الحماية الدستورية للأفراد والآراء والملكية ضد التدخل الاستبدادى للحكومة التى تتضمن الحماية المعتادة؛ كحماية حرية الرأى، وحرية النشر، وحرية الاعتقاد، والحماية من صور الاعتقال والعقاب الاستبدادى.

Civil Rights 9 - الحقوق المدنية

وهى التى تقدمها الدولة فى صورة خدمات مؤمنة قانونياً للمواطنين، مثل الحق فى التعليم، والحق فى الرعاية الصحية، والدعم المالى فى حالات البطالة والتقدم فى العمر.. الخ.

Cold War 10 - الحرب الباردة

مصطلح يشير إلى حالة التنافس واستعراض القوى بين كل من الولايات

المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي السابق، منذ نهاية الحرب العالمية (1945م) وحتى سقوط الاتحاد السوفييتي وتفككه فى عام 1990م.

11- الحقوق الجماعية **Collective Rights**

هى تلك الحقوق التى تُمنح لجماعة من الأفراد بشكل استثنائى ولأسباب ثقافية أو عرقية أو دينية، الأمر الذى يتعارض مع للمبادئ الليبرالية التى تقصر منح الحقوق على الأفراد لضمان تحقق المساواة داخل المجتمع.

12- الشيوعية **Communism**

نظرية اجتماعية وحركة سياسية ترمى إلى السيطرة على المجتمع ومقرراته لصالح أفراد المجتمع بالتساوى بحيث لا يمتاز فرد على آخر بالمزايا التى تعود على المجتمع وتعد الماركسية **Marxism** هى أهم التيارات المعبرة عن هذا الفكر.

13- الجماعة السياسية **Community**

هى جماعة من الناس تتفاعل مع بعضها البعض داخل حيز مشترك، شريطة أن تكون قائمة على قيم مشتركة وتتسم بتناغم وانسجام اجتماعى داخل إطار جغرافى مشترك، والمواطنة هى تعبير عن العضوية فى الجماعة السياسية.

14- الاعتراف **Confession**

أحد أسرار الكنيسة السبعة، وهو يعنى أن يعترف الإنسان بخطأه ويتوب عنه، ولا يتم ذلك إلا أمام الأب للكهنة الذى أخذ سلطان اللحل والربط من الرب، ولا يعترف المذهب البروتستانتي بسر الاعتراف.

15- المحافظون **Conservatives**

هم أتباع المذهب المحافظ **Conservatism** وهم الذين يفضلون اتباع

التقاليد وينفرون من التغيير السريع لأوضاع المجتمع بشتى جوانبها، ويرجع أصل المذهب إلى أفكار الفيلسوف "إيموند بيرك" (ت: 1797م).

16- المذهب الدستوري Constitutionalism

هو المذهب الذى ينادى بتحديد عمل الحكومة وفقاً لهند الدستور والقوانين التشريعية، كما يُعبر المذهب عن منظومة القيم والتطلعات التى تجسد الرغبة فى حماية الحريات عن طريق مراقبة الحكومات.

17- القانون العالمى Cosmopolitan Law

مصطلح ابتكره الفيلسوف الألماني "صافويل كانط" للتعبير عن قانون يطبق على جميع سكان العالم وجميع الدول، وذلك إذا ما تعاملوا جميعاً مع بعضهم البعض على أنهم مواطنون لمدينة إنسانية شاملة.

18- العالمية Cosmopolitanism

أحد مصطلحات عصر التنوير، وهو يعنى عند التنويريين انتماء الفرد إلى العالم بوصفه مواطناً عالمياً ولنّ لهذا الانتماء الأولوية على أى انتماء قومى أو عرقى أو دينى.

19- النسوية الثقافية Cultural Feminism

تُثار نسوى يرى أن الحل الأمثل لأزمة المرأة يكمن بتمن قوانين تشاويها بالرجل فى المكانة مع مراعاة حاجتها الخاصة، لهذا رفض المساواة بين الجنسين وطالب بالاعتراف بالاختلافات بين الرجل والمرأة واحترامها.

(D)

20- الديمقراطية Democracy

هى حكم الأغلبية الشعبية، وهو أحد نظم الحكم المعروفة منذ عهد اليونان قديماً، وتتنقسم إلى مباشرة وغير مباشرة، حيث يمارس الشعب

الحكم فى الأولى بشكل مباشر عن طريق التصويت على كل قانون أو قرار، بينما فى الثانية ينتخب الشعب من ينوب عنه فى هذه العملية وتسمى بالديمقراطية النيابية" وهى الأكثر شيوعاً اليوم.

21- المؤسسات الديمقراطية Democratic Institutions

هى المؤسسات التى يقوم للمواطنون من خلالها بممارسة دورهم فى حكم دولتهم وفق للنظام الديمقراطى، كالمجالس النيابية أو المؤسسات القضائية.

22- المواطنة غير القطرية Deterritorialized Citizenship

هى تلك المواطنة التى تحررت من ارتباطها بإقليم محدد أو دولة بعينها، بحيث تصبح متحققة فى كل مكان وهو مصطلح ناتج عن انتشار صور المواطنة غير القومية فى عصر العولمة حيث تعد "المواطنة العولمية" أبرز تلك الصور.

23- الديكتاتورية Dictatorship

من الفعل Dictate بمعنى "يملى" وهى شكل من أشكال الحكم تكون فيه السلطة مطلقة فى يد فرد واحد بحيث لا يتقيد فى حكمه بالدستور أو القانون. ويرجع أصلها إلى زمن الجمهورية الرومانية، حيث تكون للديكتاتور الرومانى سلطة مطلقة فى وقت الطوارئ وذلك بتفويض من قبل مجلس الشيوخ.

24- التعددية Diversity

يستخدم هذا المصطلح فى مجال السياسة للإشارة إلى الكيانات السياسية أو التجمعات التى تحوى أعضاء لديهم اختلافات فى خلفياتهم الثقافية أو أساليب حياتهم المعيشية كالاختلاف فى العرق أو الدين أو الهوية الجنسية أو التوجهات السياسية. ويقترن الحديث عن التعددية بالحديث

عن التسامح **Tolerance** وقبول الآخر.

25- الحق الإلهي للملوك فى الحكم **Divine Rights of Kings**

هو مذهب سياسى دينى للسلطة الملكية المطلقة، يعطى السيادة للملوك من الله لا من الشعب، ولذلك لا يحاسب الملوك على أفعالهم أمام الشعوب، وإنما أمام من منحهم الميادة وهو الله فقط، لذلك يعد أى خروج على سلطة الملك هو عملية عصيان لمشيئة الله.

(E)

26- للتوير **Enlightenment**

مصطلح يشير إلى مرحلة فى تاريخ الفكر والفلسفة الغربية فى القرن الثامن عشر لتي تميزت بالدفاع عن العقل والتفكير العلمى ورفض الميتافيزيقا التقليدية، والدعوة للسلام ومناهضة للحروب.

27 - المساواة فى الوضع **Equality of Condition**

مصطلح يشير إلى حالة التساوى الكاملة بين كافة المواطنين فى الدخل ومستوى المعيشة والملكية والحريات وأمام القانون.. الخ، بحيث تتنقى كل صور التمييز والتفضيل بين فرد وآخر داخل الوطن الواحد.

28 - المساواة فى الفرص **Equality of Opportunity**

مصطلح يعبر عن التصور الليبرالى للمساواة العادلة داخل المجتمع، حيث إتاحة الفرص بالتساوى أمام الجميع مع الاعتراف بصفة التميز الطبيعى بين الأفراد، بحيث لا يكون هناك أى عقبة فى طريق من يتطلعون نحو التقدم إلى الأمام.

29 - الوجودية **Existentialism**

فلسفة تبرز أهمية الوجود الإنسانى وقيمته ومعناه، وهى تؤكد على أن الإنسان صاحب تفكير وإرادة واختيار. وقد

برزت بقوة فى النصف الأول من القرن العشرين خصوصاً بعد الحربين العالميتين. وسرعان ما أصبح لها الكثير من الأتصار فى كل أنحاء العالم. من أهم معانيها "جان بول سارتر" و"مارتن هايدجر".

(F)

30- الفاشية Fascism

أيدولوجيا لها جذور فى القرن التاسع عشر، وهى عادة تشير إلى نظام للحكم الذى كان يرأسه "بنيتوموسوليني" فى إيطاليا منذ عام 1922م الذى طبق للنظام الاشتراكى، وناصر "هتلر" فى الحرب العالمية الثانية، وكان يسعى إلى عودة أمجاد الإمبراطورية الرومانية وقد سقطت للفاشية بعد هزيمة إيطاليا فى الحرب.

31- النسوية Feminism

هو المذهب الذى يطالب بمنح المرأة حقوقها المسلوبة، وهو يحارب كل القوانين والنظم والمبادئ التى تعوق المرأة عن ممارسة حقوقها تلك، أو تحاول أن تهتمشها أو أن تضعها فى مكانة أدنى من الرجل بسبب جنسها.

32- النسوى Feminist

هو كل من (أوما) يدافع عن الفكر النسوى ومذهب النسوية، كما يشمل كل ما يتعلق بهذا المذهب من مبادئ وتصورات...نظرية كانت أم تطبيقية.

33- الفلسفة النسوية Feminist Philosophy

هى تلك الفلسفة التى تعبر عن مواقف وآراء التيار النسوى من حيث رفضه وصف الخبرة الإنسانية بالذكورية، ورفضه تهيمش المرأة ومحو

دورها في صنع التراث الإنساني وهي ضد الفلسفة التقليدية التي تجاهلت المرأة تاريخياً.

34- الإقطاع Feudalism

نظام اجتماعي متعلق بالملكية كان سائداً خلال العصور الوسطى، حيث يعيش الفلاحون ويعملون على الأرض التي هي ملك للسيد الإقطاعي صاحب الأصل النبيل، بحيث تكون الأرض ومن يعملون عليها تحت السيطرة المطلقة للسيد الإقطاعي الذي له الحق في سجن أو استعباد أو قتل أي ممن يعيشون على أرضه.

(G)

35- للنوع Gender

مصطلح يشير إلى عملية التمييز بين الرجل والمرأة، ليس فقط من الناحية البيولوجية وإنما من الناحية الاجتماعية ودور كل منهما في المجتمع، ويشمل ذلك الدراسات النموية التي تناقش مسألة للتمييز تلك.

36 - المواطن العالمي Global Citizen

مصطلح يشير إلى قبول الإنسان لفكرة الانتماء إلى العالم عبر نظام العولمة، والعمل على تخطي القوميات والحدود السياسية والجغرافية للدول، والاستفادة من مواطنته العولمية وتحقيقها عبر نشاطه اليومي الذي يتسم بالعولمية.

37 - المواطنة العولمية Global Citizenship

نموذج المواطنة الذي نتج عن نظام العولمة، بحيث يتحرك المواطن العالمي كحراكاً عولمياً يحقق مواطنته التي تتوافق مع فكرة العولمة عن تخطي حدود الدول الجغرافية والسياسية وتجاوز النزعات القومية، بحيث يصبح العالم كله حيزاً متاحاً لتطبيق

المواطنة العولمية.

38 - القرية العولمية **Global Village**

مصطلح ابتكره المفكر الكندي "مارشال ماكلوهان" للتعبير عما يطرأ على العالم من تغيرات نتيجة تطور وسائل الاتصال بشكل يجعل العالم يتحول إلى قرية صغيرة.

39 - العولمة **Globalization**

نظام جديد لإدارة العلاقات بين الدول (أفرادها - جماعاتها - مجتمعاتها) بشكل لا يسمح للدولة بالسيطرة عليه بشكل كامل، مستعيناً في ذلك بكل صور تكنولوجيا الاتصالات المتطور لتحقيق هدف بعينه وهو نشر الرأسمالية.

40 - العولمة القادمة من أسفل **Globalization From Below**

هو مبدأ أو شعار يعبر عن وجود عولمة مضادة و اتجاه عولمي معاكس للاتجاه المعروف للعولمة. ويعبر هذا الاتجاه المعاكس عن المجتمعات المهمشة والطبقات العاملة والحركات البيئية المناهضة للعولمة بمختلف صورها . وهو ما يجعل العولمة ظاهرة ذات اتجاهين.

41 - الكساد العظيم **Great Depression**

مصطلح يشير إلى حالة الركود الاقتصادي التي تلت الإنهيار المالي للوابع الذي حدث لأسواق المال الأمريكية في عام 1929م، وامتدت طوال فترة الثلاثينيات من القرن العشرين وكان لها الأثر الأسوأ على الاقتصاد الأمريكي من جميع جوانبه.

(H)

42 - حقوق الإنسان Human Rights

هى تلك الحقوق أو الحريات التى يحوزها الإنسان بوصفه بشراً وهى مطلقة ولا يمكن حرمانه منها، فهى تعبر عن تساوى البشر فى القيمة الأخلاقية.

(I)

43 - أزمة الهوية Identity Crisis

مصطلح سياسى يعبر عن عدم قدرة الفرد على تحديد انتمائه لدولة أو أمة بعينها، وهو عادة ما يحدث لمن ينتمون إلى جذور ثقافية مختلفة أو من ينتمون لأكثر من كيان سياسى.

44 - الفردية Individualism

هو المذهب الذى يُعلى من قيمة الفرد فى مواجهة الجماعة أو الدولة ، وينادى بعدم تدخل الدولة فى حياة الأفراد، وبإطلاق يد الفرد فى مسألة تقرير مصيره بنفسه انطلاقاً من فكرة أن الفرد هو أفضل حكمٍ فيما يتعلق بشخصه.

45 - محاكم للتفتيش Inquisition

هى المحاكم التى تُعقد بواسطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لاكتشاف ومحاكمة مخالفى الكنيسة ممن أُلطقت عليهم "المهرطقين" وعقابهم. وقد اشتهرت تلك المحاكم باستخدام أدوات التعذيب البشعة.

46 - الدمج Integration

مصطلح يشير إلى عملية دمج للمواطنين الجدد من المهاجرين إلى نسيج المجتمع بالدولة المستقبلية لهم مع احترام اختلافاتهم الثقافية وعدم محاولة تغييرها.

(L)

47- الإرادة العامة La Volonté Général (General Will)

هى الصورة المعبرة عن السيادة الشعبية فى رأى الفيلسوف" جان جاك روسو" وهى تختلف عن إرادة المجموع، حيث إن تلك الأخيرة ما هى إلا مجموع إرادات الأفراد، بينما الإرادة العامة هى إرادة الشعب كله.

48 - النسوية الليبرالية Liberal Feminism

تيار نسوى يرى أن الحل الأمثل لأزمة المرأة يكمن فى منحها الحقوق نفسها التى للرجل عن طريق البنود الدستورية والقوانين الوضعية مما يمنحها المكانة نفسها التى يتمتع بها. لهذا يدافع هذا التيار عن فكرة للمساواة بين الجنسين.

49 - الليبرالية Liberalism

هو مذهب للحرية الذى يعبر عن الأفكار والسياسات التى تدافع عن حرية الإنسان وعن فرديته وعن حقه فى التصرف وفقاً لإرادته الحرة بما لا يضر بحريات الآخرين.

50 - جماعة الضغط Lobby

كلمة إنجليزية تعنى الردهة أو الرواق، وهو مصطلح يعنى سياسياً الجماعات أو المنظمات التى لها أهداف محددة ومصالح تعمل على تحقيقها عن طريق الضغط والحث لصناع القرار فى الحكومة أو البرلمان. وأصل المصطلح يعود إلى الإشارة لردهة الكونجرس الأمريكى التى تصل ما بين مجلسى الشيوخ والنواب.

(M)

51 - بوتقة الصهر Melting Pot

مصطلح يشير إلى قدرة المجتمع على صهر وإعادة تشكيل الثقافات

الواردة إليه كى يجعلها تتلاءم والثقافة المائدة.

52 - دولة الحد الأدنى **Minimum State**

مصطلح يشير إلى تحديد دور الدولة فى رعاية حقوق الأفراد فيها وحفظها دون التدخل فى حياة هؤلاء الأفراد، انطلاقاً من مبدأ يرى أنه ليس من حق الدولة تخطى دورها كوسيلة لغاية أعظم وهو الفرد نفسه.

53- الليبرالية المحدثّة أو المَعُدلة **Modern/ Revisionist Liberalism**

هى تلك التى تم طرحها من قبل بعض الفلاسفة الليبراليين كبديل لليبرالية الكلاسيكية **Classic Liberalism**، حيث تختلف عن هذه الأخيرة فى أنها تسمح بتدخل الدولة بعض الشئ لضبط إيقاع الأسواق ونزاهة المنافسة، كما تعطى للدولة دوراً فى مسألة دعم الطبقات الأكثر فقراً.

54 - الموناركي **Monarchy**

نظام الحكم الذى يكون فيه الفرد الحاكم هو صاحب السلطة العليا، والموناركية أحد نظم الحكم المعروفة منذ القدم، وصورة الملك هى أفضل الصور المعبّرة عن الحكم الموناركي؛ خاصة لو كانت تلك الملكية غير دستورية أو وراثية فقط.

55 - الأحادية الثقافية **Monoculturalism**

هو المذهب المناصر لفكرة المجتمع أحادى الثقافة، بحيث تتنفس الاختلافات الثقافية بين أفرادها؛ وذلك عن طريق عدم وجودها أصلاً، أو عن طريق تجاهلها أو تغييرها إذا كانت موجودة.

56 - المواطننة متعددة الثقافات **Multicultural Citizenship**

هى المواطننة التى تراعى وجود لاختلافات ثقافية بين المواطنين، لذلك تكون أقدر على تحقيق مبادئ المواطننة من المفهوم التقليدى فى ظل

انتشار ظاهرة التعددية الثقافية فى العالم اليوم.

57 - التعددية الثقافية Multiculturalism

هو المذهب العناصر لفكرة التعايش بين الأفراد والجماعات المختلفة فى ملامحها وخلفياتها الثقافية مثل الاختلاف فى اللغة- الدين - العرف .. الخ، بحيث لا يؤثر ذلك على مكانة كل منهم كمواطن داخل الدولة الواحدة، وبحيث يكون احترام الاختلافات الثقافية هو للمبدأ الأساسى للتعامل بينهم.

58 - الدولة متعددة القوميات Multinational State

هى الدولة التى يتكون نسيج شعبها منذ القدم من أفراد ينتمون إلى قوميات وثقافات مختلفة.

59 - الاستبطنان / المذهب الباطنى Mysticism

مذهب يعمل على صنع تواصل بين الذات والله والعالم، وله العديد من الصور؛ فهو للتصوف Sufism فى الإسلام وهو التآله Theosis فى المسيحية، وهو للوصول إلى النرفانا فى العقائد الهندية.

(N)

60 - الدولة للقومية National -State

هى الدولة التى تعبر عن اتحاد سياسى وثقافى فى الوقت نفسه، حيث يشترك شعبها غالباً فى لغة واحدة وعرق واحد ودين واحد، مما يجعل منه معبراً عن أمة واحدة تضمها حدود سياسية محددة تفصلها عن الأمم المجاورة.

61 - للقومية Nationalism

هى الرابطة للروحية التى تربط بين الفرد وأمة بعينها، وتجعله يشعر بأنه واحد من أبناء هذه الأمة، وهى من ناحية أخرى تعبر عن الرغبة

فى التحرر من الاحتلال وإقامة الدولة القومية التى تمثل الصيغة السياسية للأمة.

62 - الجنسية Nationality

هى الرابطة القانونية التى تدل على انتماء للفرد إلى دولة ما، خاصة لو كان هذا الانتماء بالميلاد.

63 - الحقوق الطبيعية Natural Rights

هى تلك الحقوق التى يكتسبها للشخص منذ ميلاده، وهى لا تُمنح من جانب الدولة أو بواسطة أى قانون وضعى، ولا يجوز حرمان الإنسان منها لأنها متعلقة بطبيعته، وهى تقابل فى معناها الحقوق القانونية Legal Rights التى تكون ناتجة عن قوانين وضعية.

64 - النازية Nazism

من كلمة Nazi وهى اختصار لكلمة القومية الاشتراكية (Nationalsozialismus) وهى أيديولوجيا متطرفة ومعادية للديمقراطية العالمية، تأسست فى ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، ووصل أتباعها للحكم فى عام 1933م تحت قيادة زعيم الحزب القومى الاشتراكى العمالى الألمانى "أولف هتير". انهارت النازية بخسارة ألمانيا للحرب فى عام 1943م.

65 - المحافظون للجد Neo-Conservatives

تيار فكرى ظهر فى الولايات المتحدة يدعم فكرة استخدام القوة العسكرية والاقتصادية لأمريكا لنشر الليبرالية والديمقراطية وحقوق الإنسان فى بقى دول العالم. يعد الأب الروحى لهذا التيار المفكر الأمريكى من أصل ألمانى "ليوشتراوس" (1899-1973م).

66 - مواطن النت Netizen

مصطلح يعبر عن الممارسة المستمرة للأفراد لنشاطاتهم اليومية المتعلقة بهم كمواطنين على شبكة الإنترنت، مما يحولهم إلى مواطنين في "واقع افتراضي" من صنع الحاسب الألى، وهو ما يولد العديد من الأضرار منها التخطي التدريجي عن النشاطات الطبيعية للمواطن فى الواقع الحقيقى، ويجعل الانتماء للواقع الافتراضى يزداد نمواً فى نفوسهم وسلوكياتهم.

67 - النظام العالمى الجديد New World Order

مصطلح يشير إلى مرحلة تاريخية جديدة تشهد مجموعة من التغيرات الدرامية فى الفكر السياسى العالمى وفى موازين القوى فى العالم. وقد استُخدم عام 1990 من جانب الرئيس الأمريكى "جورج بوش" للتعبير عن مرحلة جديدة، فى رأيه - من التعاون بين دول العالم بعد انتهاء الحرب الباردة.

(O)

68 - الالتزامات Obligations

هى ما يلتزم المواطن بأدائها تجاه دولته أو تجاه سائر رفاقه المواطنين فى مقابل حصوله على حقوقه، ويشتمل ذلك على واجباته **Duties** المقررة قانوناً والمجبر عليها، وأيضاً أفعاله غير الإلزامية التى تعتمد فقط على مدى إحساسه بأهمية مشاركته السياسية؛ مثل الذهاب لصناديق الانتخاب.

69 - أوليجاركى Oligarchy

أحد نظم للحكم المعروفة منذ عهد اليونان القديم، وهو يعنى حكم القلة التى تتميز بالمال أو النسب أو السلطة العسكرية، وفى رأى أرسطو أنها

تنتهى فى الغالب إلى حكم الطغيان ويستخدم المصطلح اليوم للإشارة إلى نظم الحكم المفتتة للشعبية والمعتمدة على دعم رجال المال والصناعة.

70 - الألياف البصرية Optical Fibers

ألياف مصنوعة من الزجاج تكون رفيعة بحيث لا يتعدى سمكها ممك الشعرة. وهى تستخدم لنقل المعلومات بمختلف صورها، وتعد ثورة فى عالم الاتصالات.

71 - الآخر (The) Other

هو المضاىء للذات، وهو كل ما يعنى غير النفس المستقلة، وفى فلسفة "مارتير" الوجودية هو أحد قيدين على حرية الإنسان، وهو يشكل أحد طرفى صراع الأنا/الآخر.

(P)

72 - للمشاركة Participation

هى صورة الفعل السياسى أو الاجتماعى الذى يقوم به المواطن داخل المجتمع لتحقيق أهداف بعينها، وقد تكون تلك المشاركة سلمية (الانتخاب - الترشيح - التطوع فى أحد المؤسسات الخيرية.. الخ) وقد تكون عنيفة (التظاهر - الإضراب - العصيان المدنى - الشغب السياسى .. الخ) وتعد المشاركة السياسية من شروط تحقق المواطنة.

73 - للنظام الأبوى Patriarchy

هو نظام يتم فيه تشكيل المجتمع على أساس الأسرة لتنى يقودها ويسيطر عليها الأب؛ حيث "بطريارك" تعنى "الأب الرئيس" ويشير فى الفلسفة للنسوية إلى السيطرة للذكورية للرجل على كل مناحى الحياة

وعلى المرأة نفسها داخل الأسرة وخارجها.

74 - الشخص Person

فى الفلسفة هو الفرد الذى يملك وعياً ذاتياً **Self - Consciousness** والذى يكون قادراً على التفكير بشكل راق بحيث يمتلك القدرة على الاختيار فى أفعاله وإدراك مغبتها، وهو ما يميزه عن سائر الكائنات، لذلك يعتبر اتباع مذهب للشخصانية **Personalism** أن نفرد الإنسان **Uniqueness** يكمن فى قدرته على تقييم أفعاله ونفسه.

75 - المساواة السياسية Political Equality

هو المبدأ الذى يشير إلى تساوى كافة مواطنى الدولة فى نظر الدستور والقانون، وقد اشتهر هذا المبدأ بشعاره المعروف "رجل واحد - صوت واحد" (**One Man - One Vote**) أى لا لأفضلية لمواطن على آخر أمام صندوق الانتخاب.

76 - الدولة متعددة الأعراق Polyethnic State

هى الدولة التى يتكون نسيج شعبها من أفراد مختلفين عرقياً نتيجة قيامها على الهجرة السنوية لهؤلاء الأفراد من كل مكان بالعالم إليها.

77 - بعد النسوية Post - Feminism

مصطلح يشير إلى الثقافة التى انتشرت منذ منتصف الثمانينيات من القرن العشرين وتدعو للنساء إلى التحرر من قيود العمل النسوى والتمتع بحياتهن، وتروج لنموذج للمرأة الجميلة واللقوية كبديل لنموذج للمرأة المضطهدة أو المكافحة الذى كانت تروج له التيارات النسوية، وتطرح ما بعد النسوية نفسها كتطور طبيعى للنسوية، وهو ما ترفضه التيارات للنسوية تماماً.

(R)

78 - التمييز العنصرى **Racial Discrimination**

هى التفرقة بين البشر على أساس العرق أو الأصل العرقى، وتظهر فى التوظيف والملكية الخاصة، أو تقديم السلع والخدمات، أو دخول الأماكن العامة، وتشمل السلوك العنوانى ضد عرق بعينه.

79 - النسوية المتطرفة **Radical Feminism**

تيار نسوى يعتقد باستحالة حصول المرأة على حقوقها كاملة فى ظل وجود ما أسماه بالمجتمع الأبوى الذكورى الذى يسيطر عليه ويديره الرجل، لذلك طالب بمجتمع يقوم على الخبرة والتجربة النسوية.

80 - الراديكالية **Radicalism**

من كلمة **Radical** وتعنى الأصل أو الجذر، ويقصد بها عموماً الأصولية، وتشير فى الغالب إلى المذاهب والتيارات الفكرية والعقائدية المتشددة أو المتطرفة يميناً أو يساراً وتستخدم للإشارة للتطرف بوجه عام.

81 - عصر النهضة **Renaissance**

مصطلح يشير إلى فترة انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة وهو تقريباً ما بين القرن الرابع عشر والقرن السادس عشر، وقد كانت المدن الإيطالية التى استضافت النازحين من القسطنطينية بعد سقوطها (1453م) هى المراكز التى انطلقت منها تلك النهضة.

82 - التمثيل النيابى **Representation**

تعبير عن الديمقراطية غير المباشرة بأن ينتخب الشعب من يمثله وينوب عنه فى مؤسسات الحكم.

83 - الديمقراطية التمثيلية Representative Democracy

هى تلك التى ينتخب فيها المواطنون من ينوب عنهم فى حكم دولتهم كأعضاء البرلمان أو رئيس الحكومة أو رئيس الدولة، وذلك كبديل لممارسة الحكم بشكل مباشر لتعذر ذلك مع زيادة أعضاء المجتمع بشكل كبير.

84 - المذهب الجمهورى Republicanism

هو المذهب للمناصر لمبدأ اختيار الحكام ومن يتولن المناصب العامة بالانتخاب، ويناهض الحكم الملكى وتوريث السلطة، ويشدد على قيم المواطنة والمشاركة السياسية.

85 - الحقوق Rights

ما يحوزها المواطن وفقاً لعلاقته بالدولة ، بحيث تتعهد الدولة بمنحه إياها وحمايتها فى مقابل أن يقوم هو بأداء التزاماته تجاهها.

86 - لايمين (The) Right

هو التيار للداعم للمحافظة على القيم الاجتماعية والسياسية للتقليدية، والمناهضة لدعوات التغيير الجذرية. وقد جاءت التسمية من ترتيب أماكن جلوس نواب البرلمان الفرنسى بعد الثورة؛ حيث كان يجلس على اليمين التيار المناصر للملكية الارستقراطية بينما يجلس على اليسار التيار المطالب بالتغيير والمؤيد للجمهورية.

(S)

87 - العلمانية Secularism

ترجمة خاطئة للكلمة الأجنبية التى تعنى "الدنيوية " فى مقابل "الدينية" وهى تشير إلى عملية فصل الدين والمعتقدات الدينية عن الشؤون السياسية، كما تعنى عدم تفسير الظواهر الطبيعية أو الموضوعات

العلمية بناءً على معطيات دينية، كما تعنى تقديم السلطة المدنية على السلطة الدينية.

88 - طريق الحرير Silk Road

مصطلح يشير إلى مجموعة من الطرق المترابطة التي كانت تربط بين المناطق التجارية في شمال الصين وما بين قارتي أوروبا وأفريقيا، حيث كانت تجارة الحرير ومنتجات أخرى رائجة طوال ثلاثة آلاف عام بين الجانبين.

89 - العقد الاجتماعي Social Contract

مصطلح يُعبر عن اتفاق عدد من الأفراد على تكوين "مجتمع" بناءً على قاعدة للفائدة المشتركة وتجنب الأضرار، مقابل تسليم الفرد لإرادة الجماعة. وترجع جذور هذا المفهوم إلى "العهد القديم" ومن أهم ممثليه في العصر الحديث: توماس هوبز، "جون لوك" و"جان جاك روسو".

90 - السوفسطائية Sophism

مذهب فلفي نشأ في القرن الخامس قبل الميلاد. وكلمة سوفسطائي تعنى "معلم الحكمة" حيث اشتهر أتباع هذا المذهب بتدريس الخطابة والفلسفة، واشتهروا بالقدرة على المجادلة وتمويه الحقائق وتضليل الخصوم.

91 - السيادة Sovereignty

هو مبدأ حيازة السلطة العليا غير المقيدة على إقليم ما ، وقد تطور هذا المفهوم في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث يجعل البعض السيادة من الله بينما يردّها آخرون إلى الشعب، وقد تكون مطلقة فى بعض الأحيان أو مقيدة

92 - الرواقية Stoicism

مذهب فلسفى أسسه زينون القبرصى (335 - 264 ق.م) ونُسب إلى الأروقة ذات الأعمدة التى كان يلقى "زينون" فيها دروسه على تلاميذه. ويذهب هذا المذهب إلى أن الغرض من الحياة هو تحقيق السعادة للفرد التى هى عندهم تتمثل فى كبت الانفعالات العاطفية، وإخضاع الرغبات غير الأخلاقية لحكم العقل، كما أنهم ينادون بالمساواة بين البشر وبالأخوة الإنسانية.

(T)

93 - الصفحة البيضاء Tabula Rasa

كلمة لاتينية تشير إلى نظرية معرفية تخص المذهب التجريبي الذى يرى أن الفرد يولد وليس لديه معرفة فطرية، وإنما يحصل على المعرفة من الخبرة والإدراك الحسى. ولعل الصورة الحديثة لتلك النظرية تُعزى إلى الفيلسوف الانجليزى "جون لوك" أحد رواد المذهب التجريبي.

94 - النظم الشمولية Totalitarian Regimes

هى للنظم التى تتسم بقدر هائل من المركزية ومن التحكم السلطوى فى كل أوجه الحياة فى المجتمع، ولا تسمح بوجود مؤسسات تتمتع ولو بقدر معقول من الاستقلالية، بحيث تصبح فى النهاية إدارة الدولة ككل فى يد القائم على النظام وحده.

95 - الألواح الإثني عشر Twelve Tables

قانون رومانى شهير. أتمت لجنة مكونة من عشرة أشخاص وضعه فى عام 450 ق.م، ونحت على إثني عشر لوح وضعت بالمحكمة الرومانية، وكان يُطبق على كل الرومان بلا استثناء.

(U)

96- العالمية / للكلية Universalism

هى النقيض لفكرة النسبية Relativism، وهى تُعَبَّر عن مذهب فلسفى يرى أن هناك حقائق عالمية أو كلية تشير إلى تطابق الأمر على كل من يكون فى وضع مماثل، كحقوق الإنسان العالمية، أو المبادئ الأخلاقية العالمية ... الخ.

97- مذهب المنفعة Utilitarianism

مذهب أخلاقى يقول بأن القيمة الأخلاقية للفعل ترتبط بمدى أو مقدار نفعه، وقد اشتهر هذا المذهب بعبارة "أكبر فائدة لأكبر عدد من الناس" ومن أهم ممثليه: "جيرمى بينتام"، "جيمس ميل".

(V)

98- الواقع الافتراضى Virtual Reality

مصطلح يشير إلى قدرة الحاسب الآلى على صنع واقع خيالى يضاهى فى جودته الحقيقة عن طريق عملية نقل ملفات الصورة والصوت وبرامج التحكم.. الخ، وهو ما يظهر بوضوح عبر شبكة الإنترنت.

(W)

99- دولة الرفاهية (الرفاهة) Welfare State

مصطلح يشير إلى الدولة التى تتدخل لمساعدة الطبقات الأكثر فقراً أو العناصر الأكثر احتياجاً للمساعدة لتصل بهم إلى الحد الأدنى من مستويات العيش الكريم.

100- التغريب Westernization

مصطلح يشير إلى عملية خضوع أو اتباع أحد المجتمعات الثقافة الغربية فى مختلف المجالات. ويستخدم المصطلح بشكل سلبى للتعبير عن طغيان الثقافة الغربية على ثقافات الدول الفقيرة فى الشرق

والجنوب، مما تعدّه تلك الدول حرباً ثقافية عليها.

101- الوعي / الشعور بالعالم **World Awareness**

مصطلح يشير إلى ضرورة أن يتّصف "المواطن العالمي" بالقدرة على أن يكون ملماً ومتعاطفاً ومشاركاً فيما يحدث حوله من أحداث بكل أنحاء العالم.

102- المواطنة العالمية **World Citizenship**

فكرة مثالية قديمة عن تحول العالم إلى وطن واحد لكل البشر، بحيث يصبح كل فرد على وجه الأرض مواطناً في هذا الوطن، ويعود أصل الفكرة إلى الفلاسفة الرواقيين ثم من بعدهم لفلاسفة عصر التنوير.

المحتويات

رقم الصفحة

الموضوع

7	المقدمة
	مدخل تمهيدى
13	الأيديولوجيا الليبرالية: نشأتها وتطورها
15	تمهيد
15	أولاً- الليبرالية: تعريفها وصورها
16	أ - تعريف الليبرالية
18	ب - صور الليبرالية
19	ثانياً- نشأة الليبرالية وتطورها
20	أ - اليونان القديمة
23	ب- الرومان
26	ج- للعصور الوسطى
28	د - القرن السادس عشر وحركة الإصلاح الدينى
31	هـ- القرن السابع عشر وظهور الكتابات الليبرالية
41	و- القرن الثامن عشر والليبرالية الاقتصادية
43	ز- القرن التاسع عشر وتطبيق الليبرالية
49	ح- القرن العشرون والليبرالية الجديدة
54	تعقيب

الفصل الأول

المواطنة: تعريفها وركائز الأساسية

59	
61	تمهيد
61	أولاً - تعريف المواطنة
62	أ - الأصل اللغوي لمصطلح المواطنة
68	ب- للمواطنة والجنسية والقومية
73	ثانياً- الركائز الأساسية للمواطنة
73	● الركيزة الأولى: الفردية
74	أ - تعريف الفردية
75	ب- الفردية تاريخياً
96	ج- الفردية والمواطنة
98	● الركيزة الثانية: المساواة
99	أ - تعريف المساواة
100	ب- المساواة تاريخياً
113	ج- المساواة والمواطنة
118	● الركيزة الثالثة: المشاركة
119	أ - تعريف المشاركة
121	ب- المشاركة تاريخياً
133	ج- المشاركة والمواطنة
137	تعقيب

الفصل الثانى

التطور التاريخى لمفهوم المواطنة

- 141
143 تمهيد
146 أولاً - مواطنة دولة المدينة
168 ثانياً - مواطنة الإيمان
189 ثالثاً - مواطنة المدن المستقلة
200 رابعاً - المواطنة التعاقدية
219 خامساً - مواطنة الحقوق
230 سابعاً - المواطنة العالمية
237 تعقيب

الفصل الثالث

نظرية المواطنة بين الحقوق والالتزامات

- 243
245 تمهيد
245 أولاً - المواطنة والجماعة السياسية
257 ثانياً - المواطنة والحقوق
267 أ - المواطنة كحقوق فى نظرية توماس مارشال
286 ب - نقد نظرية "مارشال"
295 ثالثاً - المواطنة والالتزامات
302 أ - الالتزامات السياسية
308 ب - الالتزام السياسى ودور المواطن
309 تعقيب

الفصل الرابع

تحديات المواطنة

323

325

تمهيد

326

أولاً - النسوية: تعريفها وأصلها التاريخي

326

أ - تعريف النسوية

330

ب - النسوية تاريخياً

372

ج- النسوية والمواطنة

386

● حلول مقترحة

390

ثانياً - التعددية الثقافية: تعريفها وأصلها التاريخي

392

أ - تعريف التعددية الثقافية

394

ب- التعددية الثقافية تاريخياً

400

ج- التعددية الثقافية والمواطنة

412

● حلول مقترحة

415

تعقيب

الفصل الخامس

المواطنة والعلامة

421

423

تمهيد

424

أولاً - تعريف العلامة

425

أ - التعريف الموسوعي للعلامة

427

ب- العلامة بين المؤيدين والمعارضين

430

ج- نحو تعريف جديد للعلامة

434	ثانياً - العولمة تاريخياً
435	أ - العولمة قديماً
438	ب- رؤية جديدة لبدلية العولمة
441	ج- البدلية الحقيقية للعولمة
446	ثالثاً- المواطنة العولمية
452	أ - بدلية المواطنة العولمية
459	ب- الإنسان العولمي
463	ج- طبيعة المواطنة العولمية
473	د - مستقبل المواطنة العولمية
477	هـ- نقد للمواطنة العولمية
489	تعقيب
498	♦ خاتمة
517	♦ المصادر والمراجع
537	♦ ثبت المصطلحات



رقم الإيداع : 2011/13991

الترقيم الدولي : 978/977/327/922/4

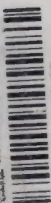
مع تحصيلات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية



Bibliotheca Alexandrina



1126340

الناشر

دار الفؤاد للطباعة والنشر

٥٩ ثم محمود صدقي متفرع من العبدوي

سيدي بشر - الاسكندرية

للتأليف : ٠٠١٠٢٠٢ (٠١٠١١٨٠) الاسكندرية